



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Politischer Islam. Zur Ideologie des Dschihadismus“

Verfasser

Thomas Kamleitner

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im Mai 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 300

Studienrichtung lt. Studienblatt: Politikwissenschaft

Betreuer: Univ.-Doz. Dr. Johann Wimmer

Politischer Islam. Zur Ideologie des Dschihadismus

Thomas Kamleitner

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Das unverstandene Phänomen	5
1 Theorie(n) der Religion	11
1.1 Was ist Religion	12
1.1.1 Traditionelle Religionstheorien	14
1.1.2 Religion und Politik in der Staatstheorie	21
1.1.3 Religion und Politik in der Kalifatstheorie	23
1.2 Was ist der Islam	25
1.2.1 Der Islam als Modernisierungsfaktor	27
1.2.2 Die Umma als vormoderner Staat ?	30
1.2.3 Das Kalifat	33
1.3 Politischer Islam	37
1.3.1 Politischer Islam als Ideologie	39
2 Der Dschihad als religiöses Phänomen in Theorie und Praxis	41
2.1 Der Dschihad aus historischer Perspektive	45
2.2 Die Muslimbrüder und die Ideologisierung des Dschihad	49
2.3 Der antisemitische Dschihad	54
2.3.1 Der Mufti, die Nazis und Palästina	56
2.4 Die dschihadistische Wende	60
2.4.1 Sayyid Qutb	62
3 Dschihadistische Gewalt und internationaler Terrorismus	65
3.1 Zum religiösen Hintergrund der Gewalt	68
3.2 Der Dschihadismus nach 1967	73
3.3 Die Al-Qaida	80
3.3.1 Entstehung und Ideologie	82
3.4 Selbstmordattentate und ihre mediale Wahrnehmung	89
4 Dschihadismus und islamischer Staat	93
4.1 Die Entstehung des modernen Staates	95
4.2 Der Säkularisierungsdiskurs im Islam	98
4.3 Konstitutionalismus im Islam	101
4.4 Arabischer Nationalismus und politischer Islam	105
4.5 Der islamische Staat heute	108
Zusammenfassung und Ausblick	113

Literatur	117
Tabellenverzeichnis	127
Abbildungsverzeichnis	129
Anhang	131
Abstract	131
Persönliche Erklärung	133

Einleitung: Das unverstandene Phänomen

Der Unterschied liegt darin, dass im Islam keine Säkularisierung stattgefunden hat. Es hat keine Neuinterpretation gegeben, keine Verweltlichung, keine Aufklärung. Es gab dort keinen Mendelssohn, keinen Luther und auch keine bibelkritische Auslegung, die die Schrift nicht wörtlich nimmt. Da, wo die Schrift wörtlich genommen wird, kommt es ja auch bei Juden und Christen zu Katastrophen. (Henryk M. Broder)

Dass Religionen und Ideologien als der Vernunft widersprechende Phänomene in naher Zukunft ihre Bedeutung verlieren würden, ist ein gängiges und immer wiederkehrendes Topos der evolutionären Geschichtsphilosophie. Besonders hohe Popularität erlangte in diesem Zusammenhang der historische Materialismus, dessen Bewegungsgesetze der Geschichte die Vorstellung über die menschliche Entwicklung bis weit in das 20. Jahrhundert prägten. Lineare Geschichtsbilder üben seit jeher aufgrund ihrer Einfachheit eine große Faszination auf ihre Apologeten aus. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts scheint es nun aber, als hätten sich viele geschichtsphilosophischen Dogmen endlich selbst überlebt: Anzeichen für die Existenz eines *Weltgeistes*, die *Bewegungsgesetze* der Geschichte, den Siegeszug der *Vernunft* oder gar das *Ende der Geschichte* muss man allenfalls lange suchen. Betrachtet man die realen historischen Ereignisse der letzten hundert Jahre, sollte man jedenfalls zu dem Schluss gelangen, dass weder Religionen noch Ideologien ihre Macht über die Menschheit verloren haben. Lediglich ihre Erscheinungsformen haben sich den veränderten Umständen angepasst. Zwar hat der Stellenwert der Religion an sich in einigen Weltreligionen an Bedeutung eingebüßt, von einer Kompensation religiöser Gefühle durch Prinzipien der Vernunft zu sprechen, wäre aber verfehlt. Vielmehr hat sich gezeigt, dass speziell in dem für die vorliegende Arbeit relevanten »Kulturkreis« die Religion nach wie vor maßgebliches identitätsstiftendes Element geblieben ist.

Religiöser Fundamentalismus ist generell ein Phänomen, das bei seinem Beob-

achter in der Regel gleichermaßen Unverständnis wie Faszination hervorruft. Besonders in der muslimischen Welt artikuliert er sich erstaunlich oft gemeinsam mit politischen Vorstellungen, was nicht wenige Experten auf den einzigartigen Entstehungskontext des Islam zurückführen. In der vorliegenden Arbeit werden jene politischen Vorstellungen, die Entwicklungspotential in die unterschiedlichsten Richtungen haben, als »politischer Islam« bezeichnet. Zunächst ist aber weder der religiöse Fundamentalismus, noch sein Drang zur politischen Gestaltung eine islamische Besonderheit, sondern etwas, das in einem gewissen Ausmaß in jeder Weltreligion vorkommt. Gerade dieser Umstand dürfte zahlreiche Politologen dazu veranlasst haben, Fundamentalismen theoretisch so zu verallgemeinern, dass sie einem »interkulturellen« Vergleich unterzogen werden können. Die Tatsache, dass es quantitativ wie qualitativ große Unterschiede in den einzelnen Ausformungen der religiösen Fundamentalismen gibt, geht dabei allzu oft verloren. Will man den politischen Islam als Ausdrucksform des religiösen Fundamentalismus verstehen, sind es aber gerade diese Unterschiede, die im Mittelpunkt des Erkenntnisinteresses stehen müssen.

Die realpolitisch so wichtigen Folgen des religiösen Fundamentalismus hängen unmittelbar mit seinen Voraussetzungen zusammen. Diese lassen sich nicht nur auf ein diffuses »kulturelles« Element reduzieren, sondern sind konkreter historischer, politischer, sozioökonomischer und religiöser Natur. Das Zeitalter der großen Ideologien, namentlich die politische Moderne, brachte in der muslimischen Welt ein einzigartiges Verschmelzen von Religion und Ideologie hervor. Als modernes und antimodernes Projekt zugleich entstand dort das, was heute in abgewandelter Form als islamischer Fundamentalismus bekannt ist. Modern ist er deswegen, weil er erst aus dem Unbehagen mit der Moderne entstand, sich aber vom herkömmlichen Traditionalismus und Konservativismus durch die Verwendung durchaus moderner Methoden abgrenzt. Antimodern ist er deswegen, weil sein primärer Bezugspunkt auf eine sakralisierte Epoche seiner Religionsgeschichte verweist, die als höchstes anzustrebendes Ideal gilt.

Neben diesem sich als »Erneuerungsbewegung« verstehendem Ideal des religiösen Fundamentalismus fassten in der muslimischen Welt allerdings, analog zur Entwicklung im Westen, auch säkulare, wie liberale und sozialistische Ideologien Fuß in der Gesellschaft. Mit einigen wenigen Ausnahmen hatten alle diese Ideologien bei ihrer jeweiligen Umsetzung mit starker Kritik von Seiten der religiösen Fundamentalisten zu kämpfen. Nicht zuletzt deswegen gelten säkulare politische Theorien bis heute oft als »unislamisch«. Spätestens seit 1967 verloren sie alle gegenüber dem politischen Islam an Boden. Im Westen hingegen hatte man die politische Macht

des Islam schlichtweg unterschätzt. Unklar war man sich vor allem darüber, wohin diese (Re)Politisierung des Islam führen würde. Erst die großen weltpolitischen Ereignisse, von Erdölkrise und iranischer Revolution über die sowjetische Besatzung Afghanistans, sensibilisierte die Weltöffentlichkeit für die große Mobilisierungskraft, die der Islam im politischen Bereich entfalten konnte. Sogar der moderne transnationale, religiös-motivierte Terrorismus hat letztendlich seine Wurzeln im politischen Islam. Während der Epoche seiner realpolitischen Marginalisierung konnte er die verheerende Ideologie des Dschihadismus schaffen.

Was aber ist der Dschihadismus nun genau? Ist er ein religiöses, politisches, kulturelles oder bloß historisches Phänomen? Was sind seine konkreten Implikationen? Warum kam es zu dieser Entwicklung gerade im Islam und nicht etwa im Christentum oder Judentum? Aus welchem Grund konnte die Säkularisierung derartig scheitern? Die politikwissenschaftliche Forschung betont heute mehr denn je, dass Fundamentalismus und Terrorismus als solche erstens strikt zu trennen seien und dass zweitens beide mit dem Islam *per se* nichts zu tun hätten. Die vorliegende Arbeit versucht einen differenzierteren Standpunkt einzunehmen. Unter für diese Entwicklung günstigen Umständen wurde aus dem politischen Islam über die religiöse Ideologie des Dschihadismus letztendlich nichts weniger als der religiös-motivierte, internationale Terrorismus (siehe Abbildung 3.1 auf Seite 67). Die Frage muss daher lauten, welche ideologischen Inhalte und Funktionen im Dschihadismus enthalten sind und wie er letztendlich in Fundamentalismus, politischem Islam und Terrorismus vermittelt ist. Wird diese Verbindung offen gelegt, so ist es kein Zufall mehr, dass die Legitimation terroristischer Akte direkt aus religiösen Vorstellungen stammt. Klar ist dann auch, dass der religiöse Terrorismus nicht nur eine - wie im Westen oft angenommen - spezifische gewalttätige Form des politischen Protests ist. Der Fokus dieser Arbeit liegt also auf dem Dschihadismus, der als ideologische Brücke zwischen politischem Islam und Terrorismus steht.

Um zu verstehen, unter welchen Bedingungen sich aus religiösen Vorstellungen eine folgenschwere Ideologie entwickelte und wie diese ihr Entwicklungspotential in Richtung des transnationalen Terrorismus entfalten konnte, ist es notwendig über eine »historische Perspektive« hinauszuweisen und weitere Faktoren in die Analyse miteinzubeziehen. Dazu zählen neben der historischen Langzeitperspektive vor allem religiöse Elemente, weltpolitische Ereignisse und sozioökonomische Faktoren.

Kapitel 1 geht dazu der Frage nach, welche Voraussetzungen sich theoretisch für das *Verschmelzen von Religion und Ideologie* im muslimischen Raum verantwortlich machen lassen können. Dazu bedarf es zunächst einer universalen Theorie der

Religion, die nicht, wie etwa die Marxsche Religionstheorie, sich lediglich auf die Beschreibung westlicher, bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften beschränkt. Pierre Bourdieu hat im Bezug auf die Religion den Begriff des religiösen Feldes geprägt, was durchaus nützlich sein könnte bei der Analyse innerreligiöser Machtkämpfe um religiöse Legitimität, wie sie im Islam aufgrund einer fehlenden Institution Kirche an der Tagesordnung stehen. Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene dürfte Niklas Luhmann die umfassendste Darstellung der (gesellschaftlichen) Funktion der Religion gelungen sein. In der Luhmannschen Systemtheorie wird der Religion als Resultat funktionaler Ausdifferenzierung eine spezifische und exklusive Funktion zugeschrieben, die sich am besten mit »Kontingenzbewältigung« beschreiben lässt. Auf geringerer Abstraktionsebene könnte man diese Kontingenzbewältigung, die zunächst nur eine Minimierung der Wahrscheinlichkeit enttäuscht zu werden meint, auch, wie Thomas Luckmann, als transzendente Widerspiegelung der gesellschaftlichen Realität in der Religion begreifen. Mit dieser Annahme erlaubt es Luckmanns Theorie der unsichtbaren Religion letztlich auch, Ideologie- und Religionsbegriff zu vereinen. In diesem Zusammenhang ist das Verhältnis von Religion und Politik im islamischen Raum von besonderem Interesse. Hier lässt sich zumindest eine gewisse historische Kontinuität in punkto einer starken Verbindung der beiden Sphären konstatieren. Aufgeweicht wurde das Selbstverständnis der Untrennbarkeit von Religion und Politik erst durch das Aufkommen säkularer westlicher Ideen, die auf kolonialen Druck hin zunächst mit mäßigem Erfolg angewandt wurden. Das Scheitern dieser Ideen in Kombination mit dem Gefühl der Fremdbestimmung war es dann allerdings auch, das den Islam schließlich als politische Ideologie überall in der muslimischen Welt populär machte. Zentrales Moment ist bis heute diese kollektive Erfahrung der kolonialen Aggression, die in der Ideologie des Dschihadismus als religiöses Problem wiedergespiegelt wird.

Kapitel 2 und *3* dokumentieren die Transformation des religiösen Phänomens des Dschihad in eine universale politische Ideologie. Maßgeblich dafür war die Rezeption des Dschihadbegriffs durch führende Ideologen der Muslimbrüder und ihnen nahestehenden Theoretikern und Aktivisten. Die Muslimbruderschaft steht auch symbolhaft für die Kombination moderner Ideologien mit traditionellen religiösen Vorstellungen, die nicht zuletzt für den in der muslimischen Welt einzigartigen Antisemitismus verantwortlich ist. Bis 1967 wurden dschihadistische Gruppierungen und Ideologen von den Regierungen der muslimischen Welt allerdings weitgehend unterdrückt, wenngleich die Sympathie für ebendiese in der Bevölkerung immer stärker anwuchs. Die verheerende Niederlage im Sechstagekrieg brachte dann die

entscheidende Wende zugunsten des politische Islam, der sich fortan mit großem Erfolg ausbreitete. Letztlich ermöglichte es die besondere Konstellation der Welt-politik, kombiniert mit den religiös-ideologischen Vorstellungen des Dschihadismus, die Entstehung des internationalen Terrorismus. Gerade der moderne transnatio-nale Terrorismus ist es auch, der das ursprüngliche Gewaltpotential in der Religion sichtbar macht.

Kapitel 4 versucht den Kreis der Untersuchung zu schließen, indem es zum Grund-problem des islamischen Staates zurückkehrt. Dieser ist durch die Abschaffung des Kalifats zum einen Ursprung für die anhaltende muslimische Identitätskrise, zum anderen wichtigstes Motiv für sämtliche Aktivitäten der Dschihadisten. Um seine (Wieder)Herstellung dreht sich letztlich jegliches (politisches) Handeln im Sinne des politischen Islam. Dabei geht es allerdings oft vielmehr um ideologische Vor-stellungen als pragmatische Lösungen. Historisch betrachtet verlief der Prozess der Staatenbildung in der muslimischen Welt gänzlich anders als im (christlichen) Wes-ten. Als wesentlichster Unterschied lässt sich die Ausdifferenzierung der einzelnen Subsysteme des politischen Systems, vor allem in Bezug auf die Sphären Religion und Politik identifizieren, die - bis heute oft als »Gottlosigkeit« wahrgenommen - im islamischen Raum bis heute voller negativer Konnotationen steckt. Selbiges gilt für den Konstitutionalismus, der im kollektiven islamischen Gedächtnis als westli-ches Machwerk der Gottlosigkeit auftaucht. Mit dem Untergang des Nasserismus scheiterte auch der arabischen Nationalismus, der am ehesten noch säkulare Ideen hätte umsetzen können. Fragt man also nach der Zukunft des islamischen Staates, muss man sich der Modernisierung des politischen Systems widmen, die zweifellos die (funktionale) Trennung von Religion und Politik erfordert.

Zuletzt eine sprachlich-methodische Anmerkung: Alle in vorliegender Arbeit zi-tierten Koranstellen stammen aus der 2005 erschienenen Koran Ausgabe des Reclam-Verlags, übersetzt von Max Henning. Auf eine wissenschaftliche Transkription ara-bischer Begriffe wurde zum Zwecke der besseren Lesbarkeit verzichtet. Gleiches gilt für die »geschlechtsneutrale Formulierungen«, anstelle derer das generische Masku-linum Verwendung findet.

1 Theorie(n) der Religion

Der Islam ist mehr als eine Religion. Jedenfalls gilt das in den Augen derer, die ihn »nicht als reine Religion verstehen, sondern ein – wie auch immer im Detail ausgeprägtes – politisches Konzept des Islam verfolgen« (SCHMIDINGER/LARISE 2008: 31). Ein gängiger Begriff für dieses Phänomen lautet »politischer Islam«. Besonders in den letzten zehn Jahren ist viel über ihn geschrieben worden, so zum Beispiel, dass er eine Bestrebung bezeichne, die die Bereiche Theologie, Rechtsprechung und Politik unter einem Dach vereinen wolle (vgl. WOLLNER 2009: 117). Über seinen historischen Ursprung wird vielfach behauptet, er sei im Kontakt der muslimischen Welt mit dem europäischen Kolonialismus verwurzelt (vgl. ASLAN 2006: 242-271). Wenn er als Dschihadismus in Erscheinung tritt, wird zu Recht dafür appelliert, das »Verwischen der Unterschiede zwischen »Islam« [...] und der dschihadistischen Strömung« (LOHLKER 2009: 9) zu vermeiden. Zu guter Letzt findet der Umstand, dass er keine einheitliche Bewegung ist, im relativistischen Standpunkt seinen Ausdruck, dass er bloß »eine der verschiedenen geistigen und politischen Ausdrucksformen des Wechselspiels zwischen Religion und Politik« (AYUBI 2002: 9) sei.

Der politische Islam ist aber mehr als das. Er ist politische Ideologie. In seiner dschihadistischen Spielart vereint er seinen Hass auf die westliche Moderne und sein archaisches Rechtsverständnis mit fanatischer Gewalt und wahnhaftem Antisemitismus. Um zu skizzieren, welcher Mechanismus die Legitimation einer Ideologie durch die Religion ermöglicht, bedarf es einer Theorie der Religion, die Ursachen und Bedingungen des Umschlag derselben in eine Ideologie mit transzendtem Bezug zu erklären vermag. Sich dieser Theorie zu nähern, soll hier erstens über die Diskussion der klassischen Religionssoziologie und zweitens über die Darstellung der Geschichte des Islam geschehen. Zu diesem Zweck ist das vorliegende Kapitel in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil werden die religionssoziologischen Grundlagen erarbeitet, die eine Synthese von Religions- und Ideologiebegriff erlauben. Dazu soll zunächst Religion als Teil der gesellschaftlich konstruierten Realität verstanden werden, bevor sie in einem zweiten Schritt mit Theorien der Politik und ihren ideologischen

Spielarten in Verbindung gebracht werden kann. Ideologie soll hierbei nicht nur als »falsches Bewusstsein« im Marxschen Sinne einer Kausalbeziehung zwischen (gesellschaftlichem) Sein und Bewusstsein und damit als bloße Widerspiegelung der Sozialstruktur, aber auch nicht als vollständig autonome Gebilde verstanden werden. Ideologien sind vielmehr gesellschaftlich bedingt und autonom zugleich. Mit anderen Worten: »Ideologie und Sozialstruktur stehen in einem dialektischen und nicht in einem schematisch-kausalen Zusammenhang« (TIBI 1991a: 55). Der zweite Teil dieses Kapitels verbindet die Theorie der Religion mit der Praxis von Religion und Politik in der islamischen Geschichte. Darauf aufbauend wird im dritten Teil versucht eine sinnvolle Begriffsbestimmung eines politischen Islam vorzunehmen.

1.1 Was ist Religion

Der Mensch schafft sich seine Welt selbst. Das gilt für seine unmittelbare soziale Organisationsform genauso, wie für transzendental-religiöse Phänomene. Die menschliche Befähigung aus der Natur Kultur zu schaffen unterscheidet den homo sapiens seinem Wesen nach elementar von anderen Arten. Durch sein Handeln schafft er seine Welt, er erzeugt stoffliche und abstrakte Realitäten. Es ist auch keine andere Macht als der Mensch selbst, die schließlich die Gesellschaft generiert. Menschliches Handeln ist in diesem Zusammenhang als sozial zu bezeichnen. Die Konstruktion der Gesellschaft ist ein immerwährender Prozess, in dem einerseits der Mensch die Gesellschaft produziert und ihm andererseits ebendiese als objektive Realität gegenübertritt und auf ihn selbst einwirkt. In diesem Kontext ist das Individuum - völlig losgelöst von gesellschaftlicher Gesamtheit - unbedeutend, erst durch seine gesellschaftliche Konstituierung wird es zur Person. Die Wechselwirkung zwischen Mensch und Gesellschaft ist also ein dialektischer Prozess, wie ihn prominenterweise Karl Marx unter Verwendung der Hegelschen Dialektik charakterisiert hat (vgl. MARX/ENGELS 1971: 9f.).

Auch die modernere wissenssoziologische Forschung hat diesen dialektischen Prozess erkannt und anhand von drei Schritten systematisiert (BERGER 1973: 3-28; BERGER/LUCKMANN 1997). Der erste Schritt konstituiert sich aus einer biologischen Notwendigkeit zu handeln. Diese ist aufgrund der Instabilität der durch den Menschen nicht auf sich zugeschnitten vorgefundenen Weltordnung anthropologisch immanent. Zwar verfügt der Mensch über einen Instinktapparat, jedoch determiniert dieser nicht sein eigenes Sinnsystem zu seiner Umwelt. Was für die Tiere der Instinktapparat leistet, muss vom Menschen erst als Handlungs- und Verhaltens-

muster erlernt werden. In der Soziologie tauchen diese Muster, die in der Regel eine sinnvolle Strukturierung der sozialen Beziehungen ermöglichen, je nach theoretischer Schule, etwa als »Habitus« oder »Patterns« auf (vgl. KEHRER 1988: 63f.). Die Vielfalt an Entwicklungsmöglichkeiten lassen dem Menschen jedenfalls unterschiedlichste kulturelle Entwicklungen offen. So kann er sich entweder auf Ackerbau spezialisieren oder aber als Nomade leben. Er kann Hochkulturen schaffen oder in Systemen geringer sozialer Komplexität leben. Jedoch liegt seiner kulturellen Entwicklung keine biologische Notwendigkeit zugrunde. Anders gesagt: Der Mensch an sich ist aufgrund von relativer Instinktarmut einerseits und aufgrund des Vorhandenseins von Kulturfähigkeit andererseits ein weltoffenes Wesen. Er kann und muss sich seine Welt, im Vergleich zu anderen Spezies, selbst erschaffen. Solcherlei welterrichtendes oder kulturelles Handeln ist immer ein kollektives. Dieser erste Schritt wird als *Externalisierung* bezeichnet.

Der zweite Schritt umfasst die Gewinnung einer Realität aus sowohl stofflichen als auch abstrakten Resultaten menschlichen Handelns. Erst erzeugt, entwickeln materielle und immaterielle gesellschaftliche Erzeugnisse ein vermeintliches Eigenleben, so dass sie vom Menschen außerhalb seiner Subjektivität angesiedelt werden. Sie erscheinen ihm nicht mehr als kulturelles Phänomen, sondern treten überaus naturhaft in Erscheinung. Durch die Notwendigkeit der Reproduktion und Rationalisierung von Verhaltensweisen entwickeln die Menschen unterschiedliche Formen der Legitimation und Institutionalisierung, um die gesellschaftliche Ordnung zu stabilisieren. Diese Mechanismen sind es auch, die die gesellschaftliche Ordnung nun nicht mehr als menschliche Konstruktion wahrnehmbar machen. Dieser Prozess findet einerseits auf der dinghaften Ebene - bei Marx beispielsweise in der Warenform - aber zugleich auch auf der symbolischen Ebene, etwa im Bereich der Sprache, statt. Beide Kategorien werden durch kollektive Reproduktion zu eigenen Wahrheiten. Dieser zweite Schritt ist die *Objektivierung*.

Der dritte Schritt ist die Subjektivierung der objektivierten Realität, also die Übernahme von Gewohnheiten, Einstellungen und Bedürfnissen aus der vorgefundenen Realität und deren Verinnerlichung auf der Ebene des Subjekts. Dieser Prozess läuft über die sogenannte Sozialisation ab. Zunächst erfolgt diese durch das unmittelbare Umfeld des Menschen, es wird das Fundament für eine gesellschaftliche Identität gelegt. Man spricht von der primären Sozialisation. In der darauffolgenden Phase, die im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und des Bedarfs an Wissensverteilung steht, erfolgt die sekundäre Sozialisation. Hierbei wird die gesellschaftliche Identität endgültig festgelegt. Dieser letzte Schritt ist die *In-*

ternalisierung. Jene eben beschriebene, zeitgleich verlaufende dialektische Trias ist elementar für ein Grundverständnis von Gesellschaft.

Dieses Grundverständnis findet sich vielfach in der Religionssoziologie. Ein ähnliches Konzept vertritt bereits Emile Durkheim, der gemeinsam mit Max Weber als Begründer dieser Disziplin gilt. Gesellschaft versteht er als die Kraft, die zwar die einzelnen Individuen prägt, aber diesen gegenüber als übermächtiger Zwang in Erscheinung tritt (DURKHEIM 1994: 285-292). Zwänge und Verzichte, die den einzelnen Individuen von der Gesellschaft oktroyiert werden, bilden das Fundament einer stabilen sozialen Ordnung. In einer hochkomplexen Gesellschaft kann man diese Zwänge und Verzichte auch als Disziplinierungsmaßnahmen begreifen. Bei Durkheim sind sie allerdings materiell nicht greifbar, sondern vielmehr durch ihre kollektive Reproduktion in idealistischer Form in der Gesellschaft verankert. Sie nehmen also nicht die Gestalt einer physischen, sondern einer moralischen Macht an. Durch die kollektive Reproduktion dieser Macht erreicht ebendiese eine derartige Intensität, dass sie einerseits auch auf Gesellschaftsmitglieder, die dem common sense widersprechen, wirken kann und andererseits ihren eigentlichen Ursprung für die einzelnen Individuen kaum greifbar macht. Dadurch wird Gesellschaft zu einer Realität *sui generis*.

Nach Max Weber wird gesellschaftliche Realität erst durch die immer stärker werdende Fähigkeit zu verstehen erzeugt (vgl. WEBER 1980: 1-11). Verwendet man nun die bekannte Trias Externalisierung, Objektivierung, Internalisierung, verschwindet auch der vermeintliche Widerspruch zwischen Durkheim'schen Gesellschaftskonzept und dem Weberschen Rationalitätsstreben. Beide Ansätze können in diesem Modell eine Synthese in einem dialektischen Gesellschaftsbegriff eingehen. Während Durkheim primär den sozialen Charakter der Realität betont, steht bei Weber das subjektive Sinngeben und Verstehen im Zentrum. Es liegt also auf der Hand beide Auffassungen im Wechselspiel zwischen Objektivierung und Internalisierung zu interpretieren. So kann ein wirkungsvolles Analysewerkzeug für die gesellschaftliche Konstruktion der Religion gefunden werden.

1.1.1 Traditionelle Religionstheorien

Seit Durkheim existiert eine Tradition, die Religion anhand ihrer Funktion für die Gesellschaft zu betrachten. Diesen funktionalen Ansätzen liegt stets ein gewisses rational nicht lösbares Dilemma zugrunde, das im wesentlichen in den Kategorien Legitimität, Integration und Sinngebung auftritt. Emile Durkheim beschreibt

dieses Dilemma als die Dualität von objektiven Sinneseindrücken und den - nicht mehr als solche erkannten - gesellschaftlichen Kräften. Durch die Dualität werden zwei Wirklichkeitskonzepte generiert, die die Religion zu benennen vermag: Die Welt der heiligen und die Welt der profanen Dinge (DURKHEIM 1994: 292-308). Diese Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem ist nach Durkheim die zentrale Leistung aller Religionen. Real äußert sich diese Dichotomie etwa in den unterschiedlichen Verhaltensformen zu diesen Dingen, nämlich in moralischen Geboten und Verboten. Genau in diesem Punkt liegt eine kollektiv verbindliche, moralstiftende Funktion der Religion für die Gesellschaft. Dadurch, dass Objekten, die im direkten Umfeld der Gesellschaftsmitglieder stehen, übernatürliche Eigenschaften zugeschrieben werden, ist die Gesellschaft selbst Subjekt und Objekt einer Sakralisierung, die dazu dient, rational nicht erfassbare Phänomene zu vergegenständlichen. Dieser Mechanismus der Sakralisierung erfolgt im Bereich der Gegenstände, Personen und Ideen, bezieht sich aber unbewusst immer wieder auf den eigentlichen Kern, der ihn überhaupt erst hervorgebracht hat: die Gesellschaft selbst. Das Individuum ist also durch die Religion von Gott und der Gesellschaft gleichermaßen abhängig. Daher ist Religion keineswegs ein Konstrukt. Sie ist überaus real, denn die Mächte denen sich die Gläubigen unterwerfen sind die Gesellschaft selbst (vgl. KEHRER 1988: 32f.). Religion ist nach Durkheim also

»ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören« (DURKHEIM 1994: 75).

Marxistische Religionskonzepte, deren Ausgangspunkt eine sozialphilosophische Annäherung an die Religion ist, arbeiten grundsätzlich mit einem Gesellschaftsbegriff, der im Wesentlichen dem Durkheimschen Modell entspricht. Sie gehen dabei prinzipiell von einer Kompensationsfunktion der Religion aus, die insbesondere im Kontext der kapitalistischen Ökonomie zu verstehen ist. Die marxistische Theorie meint, der Mensch wäre durch die Hoffnung auf transzendente Erlösung besser im Stande sein Schicksal zu ertragen, was der Religion die Rolle einer herrschaftsstabilisierenden Macht zukommen lässt, deren Zweck es ist, ein etwaiges kritisches oder revolutionäres Potential verstummen zu lassen. Wenn marxistische Theorien also die Religion kritisieren, kritisieren sie eigentlich das kapitalistische System, das sich vor allem auch durch die vorherrschende Religion deuten ließe. Bei der am häufigsten zitierten Stelle der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie heißt es prägnant:

»Der *Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. [...] Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks« (MARX/ENGELS 1976: 378, Hervorhebungen im Original).

Diese Auffassung, wonach Religion und Gottesglaube als menschlich geschaffene Phänomene in ihrer tröstenden Funktion affimierend auf die bestehenden gesellschaftlichen Zustände wirken, wurde von Lenin insofern auf die Spitze getrieben, als dass er nicht mehr vom «Opium des Volks» sprach, sondern die Religion nunmehr als «Opium für das Volk» charakterisierte. Die Religion, so Lenin «ist eine Art geistigen Fusels, in dem die Sklaven des Kapitals ihr Menschenantlitz, ihren Anspruch auf ein auch nur halbwegs menschenwürdiges Dasein ersäufen.» (LENIN 1958: 71). Die marxistisch geprägte Kompensationsthese wird heute noch von zahlreichen Neomarxisten rezipiert und erweitert, nichtsdestotrotz werden aber ihre Grundannahmen, namentlich die geschichtsphilosophische Evolutionslogik, wonach sich die Religionen von selbst auflösen müssten, sowie ihre Reduktion auf Beschreibung kapitalistischer Systeme von breiten Kreisen der Religionssoziologie kritisiert oder gänzlich abgelehnt.

Das Wechselspiel von Basis und Überbau findet sich auch bei Max Weber, wenngleich er die einflussnehmende Wirkung zwischen den beiden Sphären eher in der entgegengesetzten Richtung ausmacht. Der Analyserahmen selbst bleibt aber gleich, Weber betrachtet die Religion immer eingebettet in Wirtschafts- und Herrschaftsstrukturen. Sein konkretes Interesse gilt den sozioökonomischen Voraussetzungen und Folgen religiöser Phänomene, weshalb das zentrale Thema seiner religionssoziologischen Arbeiten der religiös motivierte soziale und ökonomische Wandel ist. Der von ihm argumentierte immanente Zusammenhang von Sozial- Wirtschafts- Kultur und Religionsgeschichte charakterisiert die Religion als kulturschöpfende Kraft, die im Zusammenhang mit einer subjektiven Sinngebung steht (WEBER 1980: 245). Worauf das Webersche Religionskonzept abzielt sind also die subjektiven Auswirkungen religiöser Phänomene, zum Beispiel die Entstehung des Kapitalismus aus der »protestantischen Ethik« (WEBER 1920: 17-206).

Die von Marx und Weber geteilte Ansicht, dass Religion zur Legitimation von Herrschaft dienen kann, nahm Pierre Bourdieu zum Anlass, die religiöse Arbeit als Wettstreit um die legitime religiöse Macht zu charakterisieren, dessen Ziel es sei, ein Maximum an religiösem Kapital zu akkumulieren (vgl. BOURDIEU 2000: 77). Für die Religion benutzt Bourdieu den Begriff des religiösen Feldes, das analog zu den anderen sozialen Feldern einen - durch verschiedene Symbole der Macht -

hierarchisch geordneten Raum darstellen soll, in dem die verschiedenen Akteure in einen Konkurrenzkampf treten. Somit ist auch die politische Funktion der Religion offensichtlich:

»Der Religion kommt die praktische und politische Funktion der Verabsolutierung des Relativen und der Legitimierung des Willkürlichen zu, die darin besteht, das Potential an materieller und symbolischer Kraft zu verstärken, das von einer Gruppe mobilisiert werden kann, um die Gruppe als solche zu konstituieren, sowie all das zu legitimieren, was sie gesellschaftlich definiert« (BOURDIEU 2000: 66).

Religion übt also nach Bourdieu über ihre Symbolkraft eine Legitimationsfunktion aus, das die bestehenden ökonomischen und sozialen Verhältnisse durch ihre Übersetzung in einen transzendentalen Code reproduziert.

Je nach religionssoziologischer Deutung bleibt festzuhalten, dass Religion in irgendeiner Form immer mit Herrschafts- und Wirtschaftsstrukturen verbunden ist. Diese Strukturen sind Ergebnis eines historischen Prozesses, der stets soziale Ordnungen höherer Komplexität hervorbrachte. Jede neue Ordnung bedingt wieder neuer Reflexion und innovativer Ansichten über das Natur- und Menschenbild einer Gesellschaft, das wiederum in jeder religiösen Form enthalten ist. Soziale und ökonomische Entwicklungen verändern also fortwährend die Religion, sofern man diese nicht als göttliches, sondern überaus soziales Phänomen begreift. Gesellschaftliche Veränderungen wirken aber nicht bloß auf die Religionsausübung an sich, sondern verändern auch ganz konkret die Funktion einer Religion. Soziale Rationalisierungsphänomene konkretisieren oder minimalisieren die Funktion einer Religion. Letzteres wird häufig als Säkularisierung bezeichnet. Religionssoziologische Säkularisierungsthesen thematisieren vor allem einen etwaigen universellen Bedeutungsverlust von Kirche und Religion im Zusammenhang mit Deutungs- und Gestaltungsmacht im gesellschaftlichen und politischen Bereich. Jedenfalls ist nicht immer klar, was genau mit Säkularisierung gemeint ist. Im wesentlichen gibt es in der Religionssoziologie drei Ansätze dazu.

Eng mit der evolutionären Geschichtsphilosophie verbundene klassische Theorien gehen von einer Auflösung der Religion durch Wissenschaft aus. Ursprünglich findet sich dieses Denken schon bei Auguste Comte, der die historische Entwicklung der Welt in drei Stadien einteilte. Nach dem »theologischen« sollte das »metaphysische« folgen, um anschließend im »wissenschaftlichen« oder »positiven« Stadium den Höhepunkt der Entwicklungsfähigkeit zu erreichen (GABRIEL/REUTER 2004: 15f.). Von dieser Tradition beeinflusst steht der Marxsche Ansatz der Säkulari-

sierung, wenngleich ihm eine ungleich stärkere normative Dimension innewohnt. Säkularisierung bei Marx heißt Aufhebung eines falschen Bewusstseins zugunsten der Erlangung wahren Glücks. In der Einleitung Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie heißt es dazu: »Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks« (MARX/ENGELS 1976: 379, Hervorhebung im Original). Eine völlig andere Religionssoziologie vertretend, steht auch bei Max Weber die Auflösung der Religion am Ende jenes Prozesses, den er als »Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung« charakterisiert, die »Entzauberung der Welt« (WEBER 1922: 554). Elementare Kritik erfährt diese Auffassung vor allem durch die kritische Theorie der Frankfurter Schule. Wie in der »Dialektik der Aufklärung« (HORKHEIMER/ADORNO 2004) systematisch beschrieben, sollte es sich nämlich zeigen, dass gerade dieser Glaube an den Siegeszug der Vernunft in Folge der Aufklärung, Grundlage für deren neuerlichen Umschlag in den Bereich des Mystischen war. Walter Benjamin bezeichnete schließlich den Kapitalismus selbst als Religion, in bewusster Abgrenzung zur Weberschen These, wonach die Religion den Kapitalismus erst ermöglicht hätte. Der Kapitalismus ist nach Benjamin selbst schon zur Religion geworden, da er die ursprünglichen Funktionen der Religion im Stande ist selbst zu erfüllen (BENJAMIN 1991: 100f.).

Diese Einwände scheinen berechtigt. Die Säkularisierung, wie in der evolutionären Geschichtsphilosophie und den ihr ähnlichen Denkrichtungen formuliert, findet nicht statt. Sofern sie in einer ähnlichen Form doch stattfindet, dann immer nur auf einzelne Regionen begrenzt, keineswegs aber universal und unumkehrbar. Jedenfalls lässt sich dieses Modell der Säkularisierung bestenfalls auf die westeuropäische Geschichte anwenden (FASCHINGEDER 2010: 327-335). Vor allem in der islamischen Welt fand diese Art der Säkularisierung auf keinen Fall statt. Aus diesem Grund müssen weitere Modelle der Religion ins Auge gefasst werden.

1.1.1.1 Systemtheoretische Konzepte der Religion

Niklas Luhmann, dessen systemtheoretische Konzeption der Gesellschaft die zu seiner Zeit dominierende strukturfunktionalistische Theorie (vgl. PARSONS 2000) ablöste, versteht das moderne Gesellschaftssystem als eine funktional differenziertes. In modernen Gesellschaften haben sich – als Resultat eines Prozesses der sozialen/politischen Evolution – die einzelnen gesellschaftlichen Teilsysteme aus unterschiedlichen Problemstellungen konstituiert und bieten nun ihrerseits wiederum je-

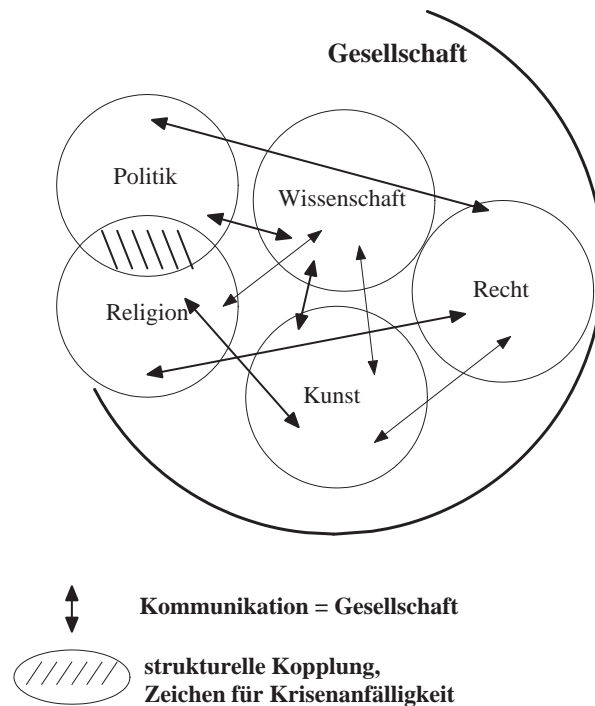


Abbildung 1.1: Modell der Gesellschaft nach Luhmann (vereinfacht)

weils spezifische Lösungen für diese Probleme an.

So ist Politik etwa für die Herbeiführung kollektiv verbindlicher Entscheidungen zuständig, die Wirtschaft für Fragen der Ressourcenverarbeitung, das Rechtssystem für Konfliktlösung und so weiter. Das durch Funktionalisierung angestrebte Ziel eines Teilsystems beschränkt sich allerdings nicht auf die bloße Problemlösung selbst, sondern vielmehr im Aufzeigen einer Vielfalt von Lösungsansätzen (LUHMANN 2000: 116f.). Zwischen den Funktionssystemen existiert keine feste Rangordnung, was zur Folge hat, dass die jeweils anderen Systeme als Umwelt begriffen werden, die intersystematische Kommunikation also durch eine System-Umwelt Kommunikation erfolgt. Dass einige Teilsysteme mit vormaligem Universalanspruch in Folge der funktionalen Differenzierung von anderen Teilsystemen entkoppelt werden, ist für die Religion mitunter besonders problematisch. Sie könne, so Luhmann, »ihre Reduktion auf eine gesellschaftliche Funktion kaum akzeptieren« (LUHMANN 1994: 36). Die Funktion der Religion in einer ausdifferenzierten Gesellschaft beschreibt Luhmann als »Kontingenzbewältigung«, in der Religion geht es demnach um die »Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität«, also darum die »unbestimmbare [...] Welt in eine bestimmbare zu transformieren« (LUHMANN

1977: 20-26).

Eine moderne Gesellschaft ist nach Luhmann schließlich zu verstehen »als säkularisierte(r) Gesellschaft, in der es durchaus Religion gibt [...] *in der aber Religion nicht mehr eine notwendige Vermittlungsinstanz ist, die die Beziehung aller gesellschaftlichen Aktivitäten zu einem Gesamtsinn herstellt*« (LUHMANN 2000: 125, Hervorhebung im Original). Als religiöse Fundamentalisten könnte man angesichts dieser Theorie nun jene Kräfte bezeichnen, die sich der funktionalen Ausdifferenzierung erwehren und den Universalanspruch der Religion, notfalls um den Preis der Gewalt, bewahren möchten. In Abbildung 1.1 ist exemplarisch das Problem der strukturellen Kopplung, die den Überschneidungsbereich von zwei Funktionssystemen bezeichnet, anhand der Systeme Religion und Politik dargestellt. Ein großer Überschneidungsbereich zwischen zwei Systemen ist im Allgemeinen Ausdruck einer Krise der Gesellschaft, im Speziellen Fall Anzeichen für eine religiös-fundamentalistische Politik. Die Differenzierung der Funktionssysteme bedeutet also auch die Minimierung der strukturellen Kopplung und damit die Ablöse der Orientierung an einem fremden System (Fremdreferenzialität) durch die Orientierung des Funktionssystems an sich selbst (Selbstreferenzialität).

1.1.1.2 Religion als Ideologie – Die Ebene der subjektiven Erfahrung

Einen Vorschlag, wie man die Religion ihrer Funktion nach auf der Ebene des Individuums beschreiben könnte, liefert Thomas Luckmann in seiner Theorie der »unsichtbaren Religion«, in der er den Religionsbegriff funktional auf Basis ihrer Verankerung in der subjektiven Erfahrung bestimmt. »Religion«, so Luckmann »findet sich [...] überall, wo Zugehörige der Gattung Mensch in Handelnde innerhalb einer sie als »natürliche« Organismen transzendierenden, geschichtlich entstandenen gesellschaftlichen Ordnung verwandelt werden« (LUCKMANN 1996: 18). Diese Religionsdefinition ist insofern revolutionär, als dass sie die historisch unterschiedlichen Inhalte und Sozialformen der verschiedenen Religionen berücksichtigen kann. Die Inhalte einer Religion spiegeln demnach die gesellschaftlich konstruierte menschliche Realität wieder, nämlich in der Art, dass sie in der subjektiven Erfahrung als eine transzendente Realität in Erscheinung treten und in dieser Form über eine breite Basis an Handlungs- Deutungs- und Sinnsystemen verfügen.

Die subjektive Erfahrung von Transzendenz liegt im wesentlichen darin begründet, dass die alltägliche menschliche Wahrnehmung immer wieder an ihre Grenzen stößt und so die Welt als Realität erfahren wird, der man zwar angehört, mit der

man aber nicht identisch ist. Je nach Zeit- und Raumabhängigkeit der Erfahrungsmöglichkeit teilt Luckmann Transzendenzen in »kleine«, »mittlere« und »große« ein, wobei die großen Transzendenzen diejenigen sind, die überhaupt nur als Verweis auf dieselben erfahrbar sind. Waren diese großen Transzendenzen monopolistisch in der Hand der klassischen Religion, treten nun auch vermehrt Sinnsysteme verschiedener transzendentaler Niveaus mit diesen in Konkurrenz. Diesen Prozess charakterisiert Luckmann als das Unsichtbarwerden von Religion (LUCKMANN 1996: 17-28).

Da nach Luckmann aber die Religion die Funktion der »Vergesellschaftung des Umgangs mit Transzendenz« (LUCKMANN 1985: 26) erfüllt, bedeutet jener Prozess keinesfalls ein Verschwinden der Religion. Dass nun diesseitige Transzendenzen mit traditionellen religiösen Lebenskonzepten in Konkurrenz treten und diese als Folge der funktionalen Ausdifferenzierung des Gesellschaftssystems ablösen können, ist der Kern der breiten Luckmannschen Religionsdefinition.

Die Stärke dieser breiten Religionsdefinition liegt in ihrer Anwendbarkeit der Religion als politischer Ideologie. Denn die religiöse Funktion der Sinnggebung wird, so Karl Garbriel, erfüllt durch »jede Form von sozial vermittelter Weltansicht, durch die das Individuum seine naturale, biologische Verfassung transzendiert und in einen Sinnkosmos integriert wird« (GABRIEL/REUTER 2004: 24). Es wird zu zeigen sein, dass diese Definition trotz ihrer Schwächen eine der wenigen Theorien darstellt, um eine Ideologiefunktion der Religion sinnvoll zu beschreiben.

1.1.2 Religion und Politik in der Staatstheorie

Politik beschreibt im wesentlichen den Vorgang, der zur Herbeiführung kollektiv verbindlicher Entscheidungen führt. Um die Rolle der Kommunikation für den gesellschaftlichen und politischen Fortschritt zu betonen, sollte man Politik für die weitere Analyse als historisch oder präziser evolutionär entwickelte Kommunikationsmuster begreifen, die Gesellschaften hervorbrachten, um für ihr Kollektiv verpflichtende Beschlüsse zu fassen (WIMMER 1996: 116-118). Ein Analyserahmen für die dazu notwendigen politischen Strukturen ist der moderne Staat, der in der funktional differenzierten Gesellschaft im Zentrum des politischen Systems steht.

Da die Evolution der Politik ein Prozess der Ausdifferenzierung ist, sind die unterschiedlichen Gesellschaftsformen prinzipiell nach der Art ihres primären Differenzierungsmechanismus zu typisieren. Die Unterscheidungsform nach Differenzierungsmechanismen gilt als genauer und wertfreier als herkömmliche, aus der Tradition der Ethnologie stammenden Kriterien, die sich häufig auf die einander entgegen-

gesetzten Pole »primitiv« und »entwickelt« beziehen. Als wichtigste Differenzierungsmechanismen gelten die *segmentäre*, die *stratifikatorische* und die *funktionale* Differenzierung (vgl. WIMMER 1996).

Segmentäre Gesellschaften sind nach ihren ähnlich oder gleich strukturierten einzelnen Einheiten, wie etwa Lineages, Clans oder Dörfer, also ihren Segmenten nach differenziert. Einer segmentär differenzierten Gesellschaft sind Funktionssysteme unbekannt, das heißt ihre einzelnen Segmente sind noch ohne spezifische und exklusive Funktion ausgestattet. Bereiche wie Politik, Ökonomie, Rechtswesen und Religion sind in segmentären Gesellschaften keine eigenständigen Sphären, sondern scheinen vielmehr miteinander vereint zu sein. Für die Ausdifferenzierung der einzelnen Systeme sind nach Luhmann so genannte symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien nötig; so zum Beispiel das Geld für die Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems, die Etablierung von Ämtern für die Ausdifferenzierung des politischen Systems und so weiter. Bei der Ausdifferenzierung des Religionssystems bedarf es allerdings keines symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums (LUHMANN 2000: 250f.). Die Komplexität der Gesellschaftsordnung ist in segmentären Gesellschaften noch relativ gering; die Kommunikation verläuft hauptsächlich über das Face-to-Face Prinzip. Gerade deswegen ist die Entwicklung der Schrift als evolutionäre Errungenschaft zu betrachten, die eine wesentliche Effizienzsteigerung der Kommunikation ermöglichte. Schließlich ist sie durch die Schrift nicht mehr an Anwesenheit gebunden. Diese Rationalisierung steht in direktem Zusammenhang mit der Möglichkeit zur Komplexitätssteigerung im sozialen und politischen System (vgl. WIMMER 2002: 225).

Im Gegensatz zu segmentären Gesellschaften sind hierarchisch-stratifizierte, wie jene des europäischen Feudalismus, entlang ihrer sozialer Schichten, also nach Ständen und Klassen differenziert. Stratifikatorische Differenzierung bedeutet, durch die explizite Rangordnung zwischen den sozialen Schichten, stets soziale Ungleichheit. Unter dem Aspekt der Modernisierung betrachtet, können hierarchisch stratifizierte Gesellschaften im Gegensatz zu segmentären Gesellschaften bereits vormoderne staatliche Strukturen schaffen, die sich durch höhere Stabilität ihrer politischen Ordnung auszeichnen (WIMMER 1996: 222-226). Wie Kapitel 2.2.1 zeigen wird, war der Islam maßgebender Faktor für diesen Modernisierungsschub des politischen Systems. Erst die *Umma* von Medina schaffte die Grundlagen für die darauf folgende Komplexitätssteigerung der politischen Strukturen, wobei besonders die verschriftlichte Moral einen enormen Teil dazu beigetragen hatte. Auch Luhmann hat auf die große Bedeutung des Verhältnisses von Religion und Moral und der Rolle der Schrift

im Hinblick auf die Evolution religiöser Systeme hingewiesen (LUHMANN 2000: 250-277). Während die Schrift unmittelbar mit der Modernisierung der Gesellschaft in Verbindung zu bringen ist, lässt sich für den Islam außerdem konstatieren, dass er ein »System kollektiver Moral« ist (vgl. AYUBI 2002: 58-75).

Moderne Gesellschaften sind schließlich differenziert nach ihren gesellschaftlichen Funktionssystemen, also funktional differenziert. Das heißt, dass in der modernen Gesellschaft Politik und Religion als autonome Funktionssysteme zu begreifen sind. Folglich ist die funktionale Ausdifferenzierung das Ergebnis politischer Evolution und das moderne politische System »das Produkt desjenigen evolutionären Prozesses, in welchem die Gesellschaft von primär stratifikatorischer auf primär funktionale Differenzierung umstellt« (WIMMER 1996: 21).

Die Entwicklung der verschiedenen Gesellschaftsformen ist keinesfalls im Sinne einer evolutionären Geschichtsphilosophie zu begreifen. Gesellschaften entwickeln sich nicht entlang eines linear vorgezeichneten Weges, sondern vielmehr im Rahmen ihres eigenen Entwicklungspotentials, das zusätzlich von vielfältigen zufälligen Ereignissen beeinträchtigt wird. Nachdem politische und religiöse Systeme nicht komplett unabhängig voneinander operieren, kann man davon ausgehen, dass die Ausdifferenzierung der beiden Systeme parallel abläuft. Das religiöse System muss sich hierbei in gewisser Weise immer mit dem politischen System arrangieren, um nicht Gefahr zu laufen, deutlich an Bedeutung gegenüber diesem zu verlieren. Staat und Kirche sind hierbei nur als jeweils spezifische strukturelle Ausdrucksformen politischer und religiöser Systeme zu begreifen. Daher lässt sich die Diskussion um das Verhältnis von Religion und Politik nicht auf die Beschreibung von Staat und Kirche reduzieren (KEHRER 1988: 61f.).

1.1.3 Religion und Politik in der Kalifatstheorie

Shmuel Eisenstadt beschreibt in einer Studie über die Entstehung der Staaten (EISENSTADT 1982: 36-74) die spezifisch muslimisch-universalistische Vorstellung, die Spannungen zwischen transzendentaler und kosmischer Welt durch die vollkommene Unterwerfung unter den Willen Gottes überwinden zu können. Im Christentum findet diese Spannung ihre Auflösung in dem biblischen Spruch: »So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!« Das Fehlen der christlichen Vorstellung der Trennung von weltlicher und religiöser Herrschaft, wie sie anschaulich in Matthäus 22:21 beschrieben wird und die gleichzeitige Anwesenheit der universalistischen Bestrebung Religion und Politik in einer *Umma* zu vereinen,

sowie deren reales Scheitern im Kalifat, macht die Besonderheit der muslimischen Staatstheorie aus (vgl. EISENSTADT 1982: 45; LEWIS 2003: 29).

Schon bei der Entstehung der Medinensischen Umma war das Verhältnis von Religion zu Politik einzigartig: Höchste politische und zugleich religiöse Autorität war der Prophet Mohammed. Die frühislamische Umma war nicht nur Herrschaftsform sondern auch ein religiöses System, also der Idealtypus einer theokratischen Herrschaft. Nach dem Tod Mohammeds stellte sich die Frage nach dessen Nachfolge, die bis ins 20. Jahrhundert, unter heftigen Kontroversen und einigen Spaltungen, mit dem Kalifat, also der Stellvertreterschaft des Gesandten Gottes, beantwortet wurde.

Generell spricht man von vier Epochen des Kalifats (TIBI 1991a: VI): Erstens die Herrschaft der *vier rechtgeleiteten Kalifen* 632-661, in der der Nachfolger Mohammeds frei gewählt wurde, zweitens die Herrschaft der *Umayyaden* 661-750, in der einerseits die Modernisierung des politischen Systems, andererseits die Transformation in ein dynastisches System fällt (HALM 2004: 30-35), drittens die Herrschaft der *Abbasiden* 750-1258, die als Blütezeit des Islam gilt, sowie anschließend daran viertens das Osmanische Reich, das bis zu seinem Niedergang 1922 die legitime Nachfolge des Kalifats für sich beanspruchte.

Die Frage der korrekten Führung der islamischen Umma, die durch die verschiedenen Theoretiker des Kalifats problematisiert wurde, etablierte sich im Laufe der Zeit zum Spaltungsgrund zwischen den einzelnen Strömungen. Prinzipiell war vordergründig nicht das Kalifat an sich Thema der theoretischen Diskussion, sondern vielmehr die erforderlichen moralischen Qualitäten des Kalifen (AYUBI 2002: 21). Zentral in der Kalifatstheorie war also vor allem das, was gemäß der Weberschen Typologie der »charismatischen Herrschaft« entspricht: Nämlich die Vorstellung, dass die Herrschaft des Kalifen »auf der außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen« ruht (WEBER 1980: 124).

Der universale Anspruch des Kalifats ist im Wesentlichen die Grundlage für die Trennung zwischen *Dar al-Islam* (Haus des Islam) und *Dar al-Harb* (Haus des Krieges), die die islamischen von den nicht-islamischen Territorien markiert (TIBI 1991a: VII).

1.2 Was ist der Islam

Der Zusammenhang von Religion und Politik ist in gewisser Hinsicht eine Konstante der arabischen Geschichte. Stets war der Islam einer der Hauptfaktoren für soziale und politische Veränderung. Der Hauptgrund dafür liegt in seinem universalen Anspruch. War er vorerst nur exklusiv den Arabern vorbehalten, entwickelte er sich innerhalb kürzester Zeit zur Weltreligion. Zur Zeit Mohammeds lebten die Araber als Beduinen auf der arabischen Halbinsel. Die geographischen und klimatischen Bedingungen, namentlich die Dominanz von Wüsten- und Steppengebieten, die - durchzogen von einzelnen Handels- und Karawenenwegen - lediglich von einzelnen Oasen unterbrochen wurde, begünstigte die vorherrschende nomadische Lebensform der Araber. Neben der nomadenartigen Lebensweise entwickelten sich auch Städte als Handelszentren, wie etwa Mekka, das unter dem Einfluss des Stamms der *Quarisch* stand, sowie *Yathrib* (später Medina), das jüdisch dominiert wurde (HALM 2004: 23f.). Generell lässt sich sagen, dass die jüdische Kultur und religiöse Praxis die Araber in hohem Maße beeinflusste: Zum einen liegt dieser Einfluss in der *Ka'ba* begründet, die vor der Entstehung des Islam wohl ein semitisches Heiligtum war, jedenfalls aber in Verbindung zu Adam, Noah, Abraham und Aaron stand. Andererseits besteht auch Grund zur Annahme, dass der vorislamische *Allah* mit Jahwe, dem Gott der Juden gleichgesetzt wurde (ASLAN 2006: 28-30).

Die Epoche der polytheistischen Weltsicht der Araber nennt die islamische Geschichtsschreibung *dschahiliyya*, die sogenannte Zeit der Unwissenheit. Durch die polytheistische Ordnung verehrte jeder Stamm seine eigenen Gottheiten. Animistische Vorstellungen sowie Gegenstände denen sakrale Eigenschaften zugeschrieben wurden, waren zentrale Glaubensinhalte. Alle Stammesgötter waren jedoch einer höheren Gottheit, dem Hauptgott der Quarisch untergeordnet. Vieles weist darauf hin, dass er in dieser Zeit bereits unter dem Namen Allah angebetet wurde (LEWIS 2002a: 38). Ein institutionalisiertes Priestertum war den Arabern zu dieser Zeit aber fremd, das religiöse Gefühl selbst war stark auf die Gemeinschaft bezogen. Identitätskonstituierend waren Symbole des jeweiligen Stammesgottes, religiöse Identität bedeutete also zugleich politische Zugehörigkeit. In Städten wie Mekka, wo sich Nomaden sesshaft machten, wurden die einzelnen Symbole der verschiedenen Clans als Zeichen der Einheit zusammengetragen (LEWIS 2002a: 38f.). Das entspricht im wesentlichen dem, was bereits Durkheim über segmentäre Gesellschaften herausgefunden hat. Religiöse Totems verweisen in diesen Gesellschaften immer auf die politische Zugehörigkeit (DURKHEIM 1994: 283f.).

Politisch gesehen waren die Stämme relativ einfach organisiert. Wenngleich es unter den Familien zwar keine strikten Hierarchien gab, existierten bereits Zuschreibungen, die dem heutigen Begriff eines Adels wohl am ehesten entsprechen. Nicht zur politischen Praxis gehörten allerdings vererbare politische Ämter oder gar eine Erbmonarchie. Es gab zwar ein gewähltes Oberhaupt, den *Sajjid* oder Scheich, er verfügte allerdings über keinerlei effektive politische Autorität oder Sanktionsmacht. Im herkömmlichen Sinn war er nicht einmal ein Anführer, sondern bestenfalls eine Person, der man eine gewisse moralische Autorität zugestand (LEWIS 2002a: 37). Im Wesentlichen musste er also lediglich gewisse moralische Werte des Stammes repräsentieren, zu denen »Tugenden wie Tapferkeit, Ehre, Gastfreundschaft, Kampfesstärke, Gerechtigkeitssinn und vor allem der beharrliche Einsatz für das Gemeinwohl« (ASLAN 2006: 49) zählten. Wenn der Scheich seine Aufgaben nicht adäquat erfüllte, konnte der auf ihn geleistete Eid auch zurückgenommen werden und ein neues Oberhaupt bestimmt werden.

Das Rechtswesen war ähnlich einfach organisiert, was unmittelbar mit der geringen Komplexität politischer Organisation zusammenhängt. Die wesentlichen, traditionellen Grundsätze des Rechts, galten nur für den jeweiligen Stamm, so verfügte ein jeder solcher über eigene, ganz spezifische Rechtstraditionen, die *Sunna*, die in vorislamischer Zeit nicht schriftlich festgehalten wurde. Daher war der *hakam*, ein Streitschlichter, an ihm bekannte Präzedenzfälle gebunden (ASLAN 2006: 50f.). Die fehlende Bezugnahme des Rechtssystems auf andere Stämme wird vielfach als das vormoderne Phänomen der fehlenden Zeitvorstellung – oder präziser gesagt: fehlender Vergangenheits- und Zukunftsorientierung – interpretiert. Außerhalb des eigenen Stammes angesiedelte Individuen werden als rechtlos angesehen, zumal die Abstraktionsfähigkeit für das Erkennen einer etwaigen gemeinsamen Abstammung nicht vorhanden ist. Durch diesen fehlenden Zeithorizont ist das Rechtssystem nur sehr eingeschränkt lernfähig. Nach Niklas Luhmann kann man also von einem archaischen Recht sprechen, dessen Besonderheit er in segmentärer Gesellschaften durch den Gegenwartsbezug der Gesamtgesellschaft folgendermaßen auf den Punkt bringt:

»Der Schwerpunkt archaischen Bewußtseinslebens liegt demnach in seiner risikoreichen und möglichkeitsarmen laufenden Gegenwart, die sehr rasch in dunkle und unbestimmte Zeithorizonte des Vergangenen abschattet und kaum Zukunft hat; denn nur in der Gegenwart gibt es Leben und Kommunikation« (LUHMANN 1987: 152).

Durch den daraus folgenden unmittelbaren Zeitzusammenhang zwischen Recht und

gesetzter Handlung ist das Prinzip der Vergeltung der einfachste Weg: »Vergeltung und Reziprozität [...] bilden Grundgedanken des Rechts, weil sie kongruente Generalisierung von Verhaltenserwartungen ausdrücken« (LUHMANN 1987: 156).

1.2.1 Der Islam als Modernisierungsfaktor

Mekka war zur Zeit Mohammeds ein Handelszentrum, beherrscht vom reichen und mächtigen Stamm der Quarisch, der seit dem Ende des vierten Jahrhunderts durch geschickte Bündnispolitik mehrere Clans zu einem Stamm zusammenfassen konnte. In sein Aufgabengebiet fiel vor allem das Hüten der Ka'ba. Seine Macht und sein Reichtum stand also in unmittelbaren Zusammenhang mit den schon damals stattfindenden Wallfahrten. Ob Mekka zu diesem Zeitpunkt schon ein internationales Handelszentrum war, muss allerdings bezweifelt werden, da dies keine gesicherten Quellen belegen könnten (ASLAN 2006: 46-48).

Dass die älteste Biographie des Propheten auf einer mündlichen Überlieferung basiert, macht große methodische Vorsicht beim Umgang mit der frühislamischen Geschichte erforderlich (HALM 2000: 17). Neben den Biographien dienen die Überlieferungen von Handlungen und Aussagen des Propheten, sogenannte *Hadithe*, als wesentliche Glaubensgrundlage. Die unkritische Verwendung dieser Überlieferungen ist allerdings höchst problematisch. In historischem Kontext gesetzt, lassen sich nämlich sehr oft handfeste politische Interessen anstatt frommer religiöser Botschaften nachweisen (LEWIS 2002a: 46f.). Daher gilt es auch jeden einzelnen Hadith auf seine Authentizität zu überprüfen.

Die wichtigsten biographischen Eckdaten Mohammeds gelten aber als gesichert. So soll er, geboren um 570, früh seine Eltern verloren haben und in weiterer Folge als Händler unter dem Schutz seines Onkels Abu Talib gelebt haben. Durch die Hochzeit mit Chadidscha, eine der bedeutendsten Frauen der Mekkanischen Gesellschaft, wurde ihm der Kontakt zur wirtschaftlichen, religiösen und politischen Elite Mekkas geöffnet. Um das Jahr 610, also im Alter von etwa vierzig Jahren, soll Mohammed erste Offenbarungserlebnisse erfahren haben. Kernthemen seiner frühen Offenbarungen waren der Monotheismus und ein etwaiges, unmittelbar bevorstehendes jüngstes Gericht. Als Angehöriger einer zwar respektierten, aber weniger mächtigen Familie, des Clans der Haschim, geriet er zunehmend in Konflikt mit den Angehörigen der herrschenden Klasse. Die Angst vor der Entwertung des Heiligtums und damit der Untergang Mekkas als Wallfahrts- und Handelszentrum, zwangen die Herrschenden Clans zur Verfolgung der Muslime. Andere Sichtweisen betonen noch einen sozialen

Aspekt des Konflikts. So waren die Anhänger der neuen Religion primär in den ärmeren Schichten zu finden, daraus leiten manche Historiker einen Klassenkonflikt um die Herrschaft Mekkas ab (LEWIS 2002a: 50).

Da in segmentären Gesellschaften religiöse Zugehörigkeit deckungsgleich mit der Zugehörigkeit zum Stamm ist, bedeutete der Islam nicht bloß eine religiöse Abspaltungsbewegung, sondern eine Lossagung vom Stamm der Quarisch. Diese Lossagung mündete in der sogenannten *Hedschra* nach Medina. Über die Umstände der Auswanderung selbst gibt es unterschiedliche Auffassungen. Nach Reza Aslan (2006: 68f.) war Mohammed spätestens nach dem Tod seines Onkels und seiner Frau seines Lebens nicht mehr sicher, weswegen er sich gezwungen sah, aus Mekka auszuwandern. Bernard Lewis (2002a: 51f.) hingegen berichtet, die Quarisch hätten ihm bei seinen Auswanderungsabsichten keinerlei Steine in den Weg gelegt. Demnach konnte die gesamte Hedschra relativ unkompliziert ablaufen. Als gesichert scheint der Umstand zu sein, dass die Abwanderung in kleinen Gruppen ablief und dass Mohammed und sein enger Vertrauter *Abu Bakr* die letzten waren, die am 24. September 622 in Yathrib eintrafen (HALM 2000: 19). Der Beginn der islamischen Zeitrechnung im Jahr 622 nach Christus verweist allenfalls auf die enorme Bedeutung der Auswanderung.

Nachdem zuvor der Versuch, in der nahe gelegenen Stadt Taif sesshaft zu werden, am Willen der dortigen Machthaber scheiterte, nahm Mohammed schließlich ein Angebot der Chazradsch an, einem Clan der Oase Yathrib, 450 Kilometer nördlich von Mekka gelegen. Als Motiv für die Einladung Mohammeds und seiner Auswanderer, den *muhadschirun*, lassen sich am ehesten seine hohe moralische Autorität und Fähigkeit zur Streitschlichtung ausmachen. Darum kann man davon ausgehen, dass er als Streitschlichter zwischen den zwei nicht-jüdischen Stämmen von Yathrib, den Chazradsch und den Aus, agierte (ASLAN 2006: 75; LEWIS 2002a: 51f.). Um seine religiöse Lehre zu verbreiten, musste Mohammed politisch agieren, was insofern logisch war, als dass zur Zeit seines Wirkens keine Trennung zwischen Religion und Politik bekannt war. Infolge seines politischen Handelns entstand ein Vertragswerk, das bis heute erhalten geblieben ist und gemeinhin als die »Verfassung von Medina« bekannt ist. Obwohl dieses Dokument in keiner Weise den modernen Ansprüchen eines Vertrages oder gar einer Verfassung genügt, organisierte es überaus erfolgreich die neu entstandene Gesellschaftsform von Medina, welche ihrerseits in Konkurrenz zur traditionellen arabischen tribalen Struktur trat, deren Elemente wiederum zum Teil in der neuen Ordnung weiter existierten. Den wichtigsten Unterschied zur vorislamischen Gesellschaft stellt die Gotteshingabe und Loyalität zu Mohammed als

gemeinschaftsstiftendes Element, im Unterschied zur vormals entscheidenden Clanzugehörigkeit, dar. Im Wesentlichen regelte die Verfassung von Medina einerseits die Beziehungen zwischen den Neuankömmlingen und den etablierten Stämmen *Yathribs*, sowie andererseits die Beziehungen zu den jüdischen Stämmen. Dieses neu entstandene Gemeinwesen wurde als *Umma* bezeichnet. Die *Umma* verstand sich selbst als militärische Schutz- und Solidargemeinschaft. Außenstehenden, wie den Quarisch, wurden ausdrücklich keine Rechte zugestanden.

Die Sicherung der politischen und ökonomischen Macht der *Umma* von Medina wurde durch zahlreiche Raubzüge gegen die mekkanischen Handelskarawanen vorgenommen. Rechtlich waren diese Überfälle aus Sicht der Muslime völlig legitim, richteten sie sich doch lediglich gegen Außenstehende, die noch dazu die Todfeinde der *Umma* waren. Nach anfangs kleineren Scharmützeln kam es mit der Zeit zu größeren Schlachten gegen die Quarisch. Besonders symbolkräftig war in diesem Zusammenhang der Sieg der Muslime in *Badr* im Jahr 624. Dieser Sieg gegen eine zahlenmäßig weit überlegene mekkanische Karawane gab der neuen Gemeinschaft enormes Selbstvertrauen. Dass der Sieg gegen die Mekkaner als göttliche Intervention gedeutet wurde, brachte die Muslime zu der Überzeugung, dass die Eroberung Mekkas fortan als religiöse Pflicht zu gelten habe (LEWIS 2002: 56). Ab diesem Zeitpunkt war Mohammed politisch in einem Maße gestärkt, das ihm erlaubte offensiv gegen die innermedinensische Opposition, die vor allem von den drei jüdischen Stämmen getragen wurde, vorgehen zu können. Die neue religiöse Ordnung erhielt also nun zunehmend politischen Charakter. So dienten die Schlachten gegen die Quarisch als politischer Legitimationsrahmen für die Entmachtung und Vertreibung der jüdischen Stämme in Medina. Das erste Opfer dieser Vertreibungspolitik waren die *Banu Qainuqa* unmittelbar nach der Schlacht von *Badr*. Nach einer militärischen Niederlage gegen die Quarisch im Jahr 625 waren es die *Banu Nadir*, die aus Medina vertrieben wurden. Nach einer gescheiterten Belagerung Medinas fiel der letzte jüdische Stamm, die *Banu Quraiza* einem Massaker der Muslime zum Opfer (KRÄMER 2005: 21-25). Vor allem die islamische Geschichtsschreibung verweist auf einen wahrscheinlichen oder sicheren Verrat der Juden zugunsten der Quarisch. Von diesem Standpunkt aus wird die Verschonung des Lebens der Mitglieder der beiden ersten vertriebenen jüdischen Stämme noch als besondere Großzügigkeit Mohammeds interpretiert (vgl. ASLAN 2006: 108-113), zumal der geltenden Stammesethik zufolge auf Verrat die Todesstrafe anzuwenden gewesen wäre.

Fest steht jedenfalls, dass die politische Stärke Mohammeds in unmittelbarem Zusammenhang mit der Vertreibung, Ermordung und Entmachtung der jüdischen

Stämme aus Medina stand. So war es auch kein Zufall, dass er 628, nachdem bestenfalls noch einige entrechtete Juden in Medina lebten, seinen ersten Versuch unternahm, Mekka zu erobern. Nachdem dieser Versuch scheiterte, wurde im Übereinkommen von *Hudaibiyya* ein Waffenstillstand mit den Quarischen geschlossen, der später in der Scharia als Vorbild für die strategische Diplomatie im Dschihad gelten sollte (LEWIS 2002a: 56-58). Auf diesen diplomatischen Schritt folgte wiederum ein militärischer: Die Unterwerfung der jüdischen Oase Chaibar wurde zum Vorbild für die vertragliche Unterwerfung von Nicht-Muslimen. Zwar durften sie ihr Land behalten, mussten aber eine enorme Steuerleistung an die Umma erbringen. Politisch und militärisch gestärkt, konnte Mohammed nun, einen eher unbedeutenden Zwischenfall zum Anlass nehmend, seine Heimatstadt Mekka in Besitz nehmen. Als er 632 in Medina starb, war quasi die gesamte arabische Halbinsel mit der Umma assoziiert.

1.2.2 Die Umma als vormoderner Staat ?

In beinahe jeder Diskussion über ein politisches Konzept im Islam fällt der Verweis auf die (medinensische) Umma. Abgesehen vom politischen Islam selbst, wird aber kaum ein Begriff in derart vielfältiger und oft unklarer und missverständlicher Weise verwendet. Die Schwierigkeit des Begriffs ist schon an dessen Etymologie ersichtlich. Neben zahlreichen Verweisen auf *umm*, dem arabischen Wort für Mutter, finden sich ebenso zahlreiche Quellen, die diesen Zusammenhang gänzlich verneinen oder gar auf ein hebräisches oder aramäisches Lehnwort verweisen (vgl. u.a. ASLAN 2006: 77, HALM 2000: 21, LEWIS 2002b: 37).

Abgesehen von der unklaren Herkunft des Wortes, ist auch seine Verwendung nicht immer eindeutig. Die »Encyclopedia of Islam« verweist auf den Bezug zur Umma von Medina und die begriffliche Weiterentwicklung zwischen universalem Anspruch und partikularer politischer Realität der einzelnen islamischen Gemeinschaften:

»The concept of a community of believers (umma) took shape during the Prophet's lifetime, first in Mecca then in Medina. [...] By the time of the Prophet's death in 632 C.E., his followers, known as «believers» or Muslims, had a distinct identity. The early struggle of this community with non-Muslims [...] led to a sharper view of what the Muslim umma was; that is, it was based on belief in one God, in the prophethood of Muhammad, and in a supranational brotherhood. [...] In early Islam, this religious umma coincided with the political umma: Muslims united under one ruler during the periods

of the Prophet, the Rashidun caliphs, the Umayyads, and the early Abbasids. However, this united political body became fragmented by the emergence of a series of separate political communities among Muslims from the beginning of the ninth century onward. Despite this, the concept of umma as a common brotherhood of all Muslims based on the two key ideas of shared beliefs and equality has remained an ideal to which Muslims generally aspire. [...] There remains, however, significant unease among some Muslims as to where their primary loyalty lies: with the nation-state or with Islam, particularly where the objectives of the two do not necessarily agree.» (SAEED 2004: 704f.)

Gerade diese Komplexität des Ummabegriffes macht eine klare Identifizierung im jeweiligen Kontext, das heißt in den konkreten historischen, juristischen, politischen und religiösen Rahmenbedingungen, nötig. Der Ummabegriff, der in Bezug auf staatstheoretische Konzeptionen in Erscheinung tritt, verweist jedenfalls in irgendeiner Form immer auf die Gemeinschaft in der Stadt des Propheten. Das betrifft vor allem die Kalifatstheorie, die sich nach dem Tod Mohammeds mit Fragen der politischen Organisation beschäftigte. Im politischen Diskurs tritt die Umma jedenfalls nur zusammen mit einem konkreten Gestaltungsanspruch auf, der sich in idealisierender Form immer an der Umma von Medina orientiert. In diesem Verweis auf Medina fundiert, charakterisiert Bernard Lewis den universalen Anspruch der Umma in der politischen Sprache des Islam als diejenige Form von muslimischer Gesellschaft, die sämtliches Territorium umschließt, auf dem islamische Führung und islamisches Rechtswesen realisiert ist. Im Koran selbst findet der Begriff der Umma in einer ethnologischen, religiösen, moralischen oder ideologischen Dimension Verwendung (LEWIS 2002b: 60f.). Die Gemeinschaft von Medina hatte jedenfalls einerseits einen innovativen politischen Charakter, andererseits war sie aber vor allem durch ihre religiöse Bedeutung determiniert. Sie entspricht, ob man sie nun als »Superstamm« oder »Neostamm« (vgl. ASLAN 2006: 78f) bezeichnet, jedenfalls dem Idealtypus einer Theokratie (vgl. LEWIS 2002a: 55).

Ob es sich bei der Gemeinschaft von Medina, wie vor allem in muslimischen Quellen oft behauptet, schon um einen vormodernen Staat handelt, ist allerdings mehr als fraglich. Zunächst sind allerdings die institutionellen Kriterien eines vormodernen Staates zu klären. Nach Hannes Wimmer (1996: 226-230) sollte dieser zumindest über eine bürokratische Verwaltung auf objektiver schriftlicher Basis, eine mit dem Staat verbundene Gerichtsbarkeit, ein verbindliches Steuerwesen und ein institutionalisiertes Heereswesen verfügen. Diesen Kriterien zufolge hat in Medina tatsächlich eine Transformation der segmentären Gesellschaft in Richtung eines vormodernen

Staates stattgefunden, wenngleich das logische Ende dieses Transformationsprozesses noch nicht eine ganz spezifische Form eines vormodernen Staates sein musste. Denn nach dem Tod des Propheten war die zuvor geschaffene politische Ordnung höchst instabil, was im Wesentlichen daran lag, dass die tribalen Elemente der arabischen Gesellschaftsordnung trotz der enormen Modernisierungsbemühungen nie ganz beseitigt wurden. Von einem Staat zu sprechen wäre daher unangebracht. Trotz alledem waren die Reformen Mohammeds ein gewichtiger erster Schritt zur Staatsbildung. Insgesamt wurden neben Grundlagen für die Ausübung bürokratischer Funktionen die elementaren Voraussetzungen eines objektiven und egalitären Rechtssystem geschaffen, sowie ein einfaches Steuerwesen etabliert. Unter diesem Aspekt kann die Umma von Medina bestenfalls als Teil und nicht als Abschluss der arabischen Staatswerdung betrachtet werden (vgl. HALM 2000: 22f., HALM 2004: 26)

Der Stellenwert der medinensischen Umma in der Evolution der arabischen Politik liegt eindeutig in deren Modernisierungserfolgen. Niklas Luhmann (1987: 165) hat darauf verwiesen, dass soziale Evolution Fortschritte in Politik, Administration, Recht und Wirtschaft benötigt. Im erstgenannten Bereich wurden nun erstmals professionelle Administratoren eingesetzt. Das Rechtswesen vollzog ebenfalls einen Bruch mit der Tradition, die Verschriftlichung der Prophetensprüche brachte zumindest die Möglichkeit einer Abkehr vom archaischen Recht. Den wirtschaftlichen Reformen, wie dem zollfreien Markt und dem Verbot von Darlehenszinsen, dürften Umverteilungsvorstellungen zugrunde liegen (vgl. ASLAN 2006: 79f.).

Eine der Besonderheiten der Verknüpfung von Religion und Politik liegt im Islam darin begründet, dass Mohammed, durch die besondere Machtkonstellation im arabischen Raum, binnen kürzester Zeit seine Gestaltungsansprüche im sozialen, religiösen, politischen und wirtschaftlichen Bereich verwirklichen konnte. Die Zentralisierung der Macht in diesen Bereichen konzentrierte sich nämlich ausschließlich auf seine Person. So enthielt auch der für die Zugehörigkeit zu den Muslimen erforderliche Treueschwur neben der religiösen Dimension eine klare Referenz auf die Allmacht seiner Person.

Die Gemeinschaft von Medina sollte bis heute Mittelpunkt der Diskussion über die Entstehung einer muslimischen Theokratie aus der sozialreformerischen Politik Mohammeds sein. Besonders die Diskussion um den politischen Islam bestätigen diese Einschätzung, wie Reza Aslan darstellt:

»Heute ist Medina das Urbild der islamischen Demokratie und Inspirationsquelle des militanten Islams. Für islamische Modernisten [...] war Muhammads

Gemeinde in Medina der Beweis für die Trennung von Religion und weltlicher Macht im Islam, während sich muslimische Extremisten in Afghanistan und Iran für ihr Modell einer muslimischen Theokratie ebenfalls auf diese Gemeinschaft beriefen.« (ASLAN 2006: 72)

1.2.3 Das Kalifat

Da Mohammed weder einen unmittelbaren Nachfolger bestimmt hatte, noch eine spezielle Regierungsform vorsah, fand man sich nach dem Tod Mohammeds in »eine(r) Art Verfassungskrise« (LEWIS 2002a: 63) wieder. Im Wesentlichen traf man die Entscheidung über seine Nachfolge nach den bereits bekannten traditionellen tribalen Entscheidungsfindungsmechanismen, also durch den Konsens der angesehenen Gemeinschaftsmitglieder (KRÄMER 2005: 28; HALM 2000: 23). Als erster Vertreter wurde Abu Bakr bestimmt, der als enger Vertrauter Mohammeds bereits die Auswanderung entscheidend mitorganisiert hatte. In seine Herrschaft fällt vor allem das Bekämpfen des Abfalls zahlreicher Stämme (*ridda*) aus der Umma, bald entstand jedenfalls unter seinen Nachfolgern *Umar* (634-644) und *Utman* (644-656) ein neues Großreich zwischen römisch-byzantinischem und persischem Reich. Ein Hauptgrund für die, trotz der geringen Professionalisierung der Truppen, seit Umar äußerst erfolgreich betriebene Expansion der Umma war sicherlich die mobilisatorische Kraft des Islam: »Der Islam diente den rivalisierenden Stammesgruppen ohne Zweifel als einigende, mobilisierende Kraft [...] Auf jeden Fall erhöhte er den Kampf um Sieg und Beute zum Einsatz »auf dem Wege Gottes«: Spirituelles Heil und materielles Wohl fielen somit tendenziell in eins« (KRÄMER 2005: 32).

Unter dem Kalifen Umar begann jedenfalls die massive Expansion des Reiches, Palästina, Syrien und Mesopotamien (*al-Iraq*) fielen an die Umma. Zunächst mussten die eroberten Städte einen pauschalen Tribut entrichten, später jedoch wurde dieses System durch das Prinzip einer Kopfsteuer (*dschizya*) für Nichtmuslime ersetzt. Dafür wurde diesen allerdings in gewissem Maß Schutz und Religionsfreiheit gewährt. Infolge dessen kapitulierten Damaskus, Jerusalem, Caesarea in Palästina und Alexandria. Finanziert wurde die massive Expansion des islamischen Reiches vor allem über die Kopfsteuer, eine Heeresliste (*diwan*) regelte dabei die Besoldung der Krieger. Die Expansion des Islam verlief aber ohne klassischen Missionierungsauftrag, denn »(n)icht die Bekehrung der Ungläubigen, wohl aber die Herrschaft der Muslime über sie ist gottgewollt« (HALM 2004: 30).

Die rasche Ausbreitung des Islam brachte aber auch ihre Probleme mit sich. Durch die massive Expansion waren nun Verteilungsfragen, sowohl in ökonomischer

Zeitraum	Epoche	Machtzentrum
632 - 661	Herrschaft der vier rechtgeleiteten Kalifen	Mekka
661 - 750	Das Kalifat der Umayyaden	Damaskus
750 - 1258	Der Abbasidenstaat	Bagdad
1300 - 1924	Das osmanische Reich	Konstantinopel

Tabelle 1.2: Das Kalifat

als auch hinsichtlich der Amtsvergabe an der Tagesordnung (KRÄMER 2005: 36). Nachdem *Ali*, der Cousin und Schwiegersohn des Propheten, bereits mit einem Gegenkalifat in Damaskus in seiner Autorität massiv beeinträchtigt wurde, war das Ende der Epoche der vier »rechtgeleiteten« Kalifen (*rasidun*) schon lange eingeläutet. Ali geriet in einem innerislamischen Bürgerkrieg, der sogenannten *ersten fitna* mit dem vormaligen Statthalter von Damaskus, dem Umayyaden *Muawiya*. Dieser soll in der Schlacht von Siffin (657) seinen Truppen befohlen haben, Koranblätter an ihre Lanzenspitzen zu befestigen, was unter Einwilligung Alis in der Einrichtung eines Schiedsgerichts endete. Die entsprechende Koranstelle findet sich in Sure 4,59: »Und so ihr in etwas uneins seid, so bringet es vor Allah und den Gesandten, so ihr an Allah glaubt und an den Jüngsten Tag.« Die Einberufung des Schiedsgerichts erzürnte jedoch einige seiner Anhänger dermaßen, dass sie sich von ihm abwandten. Diese Bewegung sollte schließlich als *Kharijiten* bekannt werden. Ein Anhänger dieser Bewegung ermordete schließlich 661 den letzten der vier rechtgeleiteten Kalifen.

Damit begann die Herrschaft der Umayyaden, die beinahe hundert Jahre halten sollte. Ursprünglich standen die Umayyaden Mohammed feindlich gegenüber, erst mit dessen Übernahme Mekkas nahmen sie den neuen Glauben an. Die Herrschaft der Umayyaden bedeutete nun endgültig die Machtabsicherung der alten Elite Mekkas, jedoch war diese, vor allem in ihrer Anfangszeit mit heftigem religiös und politisch motivierten Widerstand konfrontiert. Nachdem Muawiya, der sich fortan Stellvertreter Gottes nannte, die Erbfolge des Kalifats durchsetzte, brach bei der Übernahme des Kalifats durch seinen Sohn *Yazid*, der zweite Bürgerkrieg aus, der in der muslimischen Geschichtsschreibung als die *zweite fitna* bekannt ist. *Al-Husain*, der Sohn Alis und Enkel des Propheten kam im Zuge der zweiten fitna in Kerbala zu Tode. Die Oppositionspartei der Schiiten, die Al-Husain zu einem Märtyrer erklärte, sowie ein mekkanisches Gegenkalifat bedrohte die Herrschaft der Umayyaden.

Erst *Abd al-Marlik* konnte das Gegenkalifat, das durch die Söhne *az-Zubairs*, einem Wegbegleiter Mohammeds, getragen wurde, 691 beenden.

Die Umayyadenzeit bedeutete aber auch weitgehend die Modernisierung des Systems: Neben der Etablierung der arabischen Sprache als Einheitssprache der Verwaltung, wurden bedeutende Monumentalbauten errichtet und die Expansion bis zur iberischen Halbinsel vorangetrieben. Die noch immer vorhandene Stammesstruktur konnte allerdings nicht mit dem politischen Fortschritt mithalten: Die neuen Mitglieder der Umma, vor allem aber die nicht-arabischen Muslime waren in vielerlei Hinsicht der alten Elite untergeordnet. Zudem kam es zu großen Problemen mit den Steuereinnahmen, was letztendlich im Jahr 747 zu einer Rebellion führte, die vom Iran ausgehend, sich über den Irak bis nach Damaskus ausbreitete. Sie ging von jenen Kräften aus, die mit der Verteilung der Beute und der Steuereinnahmen nicht zufrieden waren. Getragen wurde sie von den iranischen *Mawali* (Klienten), sowie *Schiiten* und *Aliden* (HALM 2000: 24, HALM 2004: 30-35).

Nachdem die *Abbasiden* als Sieger aus diesem Konflikt hervorgingen und zunächst mit schiitischer Hilfe an die Macht kamen, benachteiligten sie diese schon kurz darauf bei der Machtaufteilung. So wurden sie endgültig zur innerislamischen Oppositionspartei (ARMSTRONG 2001: 74f.). Die Epoche der Abbasidenherrschaft, die von 750 bis zur mongolischen Invasion andauerte, gilt allgemein als die Blütezeit des Islam. Das neue Zentrum der Macht wurde Bagdad. In der Abbasiden-Epoche wurde der Islam endgültig zur Weltreligion, da die Aufhebung der Grundsteuer für nichtarabische Muslime, die noch in der Umayyadenzeit vorgenommen wurde, nun erstmals ihre Wirkung zeigen konnte. Auch die Bildung eines Klerus, sowie die Etablierung der vier sunnitischen Rechtsschulen, fällt in die Zeit der Abbasiden. Die tatsächliche Macht des Kalifats war allerdings im Sinken begriffen. Erst lösten sich Gebiete wie das muslimische Westeuropa oder das heutige Marokko vom Kalifat ab, später strebten einige Provinzen weitgehende Autonomie von Bagdad an, ohne dessen formelle Vorherrschaft in Frage zu stellen. Der Kalif selbst wurde so zunehmend zur Marionette militärischer Befehlshaber, erst iranischer, später türkischer Abstammung. 1258 wurde im Zuge der Eroberung Bagdads durch die Mongolen das Kalifat endgültig zerschlagen. Die osmanische Eroberung Ägyptens 1517 beendete zudem das seit 1261 parallel existierende Abbasidenkalifat von Kairo (BUSSE 2005: 44-46).

Die vierte Periode des Kalifats fand schließlich seine Verwirklichung unter der Herrschaft der Osmanen. Zunächst ließen sich die osmanischen Herrscher vom Kalifen in Kairo noch den Titel eines Sultans verleihen. Ab 1517 stellten sie schlus-

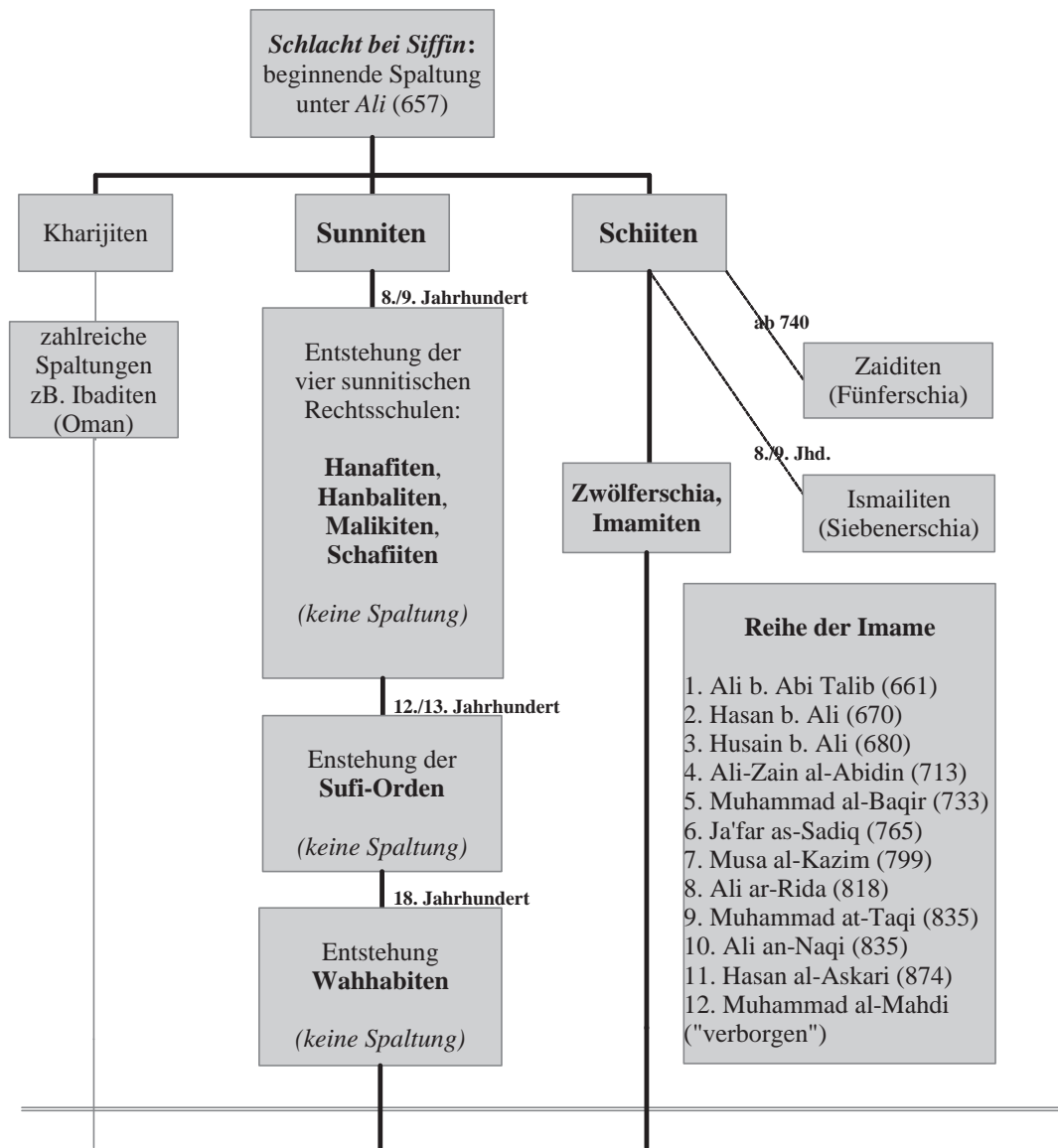


Abbildung 1.2: Hauptströmungen im Islam

Quelle: Krämer 2005: 114

sendlich selbst den Kalifen. Die Zeit von 1500-1700 gilt allgemein als die Phase des imperialen Islam (ARMSTRONG 2001: 147). In diese Zeit fällt auch die Errichtung der bedeutenden islamischen Reiche, neben Mogul-Reich in Indien und dem Safawidenreich in Persien vor allem das Osmanische Reich. Zentrale Staatsdoktrin im osmanischen Militärstaat war der *dschihad* gegen die Feinde des Islam, namentlich die Christen im Westen und die Schiiten im Osten. Der Aufbau des osmanischen Staates entsprach im wesentlichen dem eines Militärstaates, sein Erfolg wurde garantiert durch die straff organisierte Armee, getragen von einer effizienten Verwaltung. Mit den 1699 abgeschlossenen Friedensverträgen von Karlowitz begann allerdings der Niedergang des Reiches (BUSSE 2005: 49-51).

1.3 Politischer Islam

Die Landung Napoleons in Ägypten 1798 gilt gemeinhin als der Beginn des europäischen Kolonialismus in der muslimischen Welt und somit als Ausgangspunkt für den Bedeutungsverlust des Kalifats. Speziell für Ägypten bedeutet der napoleonische Feldzug eine grobe Zäsur seiner nationalen Geschichte. Neben der napoleonischen Aggression sind zumindest noch die Ausbeutung Bengalens durch die Briten und die Kolonialisierung mehrerer islamischer Länder im Zusammenhang mit dem Niedergang des Kalifats zu nennen (ARMSTRONG 2001: 184-196; BUSSE 2005: 51f.; HALM 2004: 90-103). Auf diese mehrfachen Demütigungen durch den europäischen Kolonialismus reagierte man in der muslimischen Welt im wesentlichen auf drei verschiedene Arten:

1. *Unmittelbarer lokaler militärischer Widerstand* gegen die Kolonialmächte als Dschihad.
2. *Anpassung und Modernisierung* durch die Etablierung säkularer politischer Ideologien.
3. *Repolitisierung des Sakralen* durch panislamische Ideen.

Die unmittelbarste Reaktion auf die koloniale Durchdringung muslimischer Territorien war der antikoloniale Widerstand, der von den lokalen geistlichen Anführern als *dschihad* gegen die Ungläubigen proklamiert wurde. Exemplarisch für diesen antikolonialen Kampf sollen hier der Widerstand der Freischärler von *Abd al-Qadir* in Algerien, der Aufstand des *Mahdi* im Sudan und der Orden der *Sanusiyya* in Libyen genannt werden (vgl. HALM 2004: 98f). Doch sowohl der Aufstand al-Qadirs,

als auch der islamische Staat des Mahdis wurde von den Kolonialmächten zerschlagen. Die Franzosen bekämpften al-Qadir bis zu seiner Kapitulation 1847, die Briten übernahmen bald nach dem Tod des Mahdis 1885 erneut die Kontrolle im Sudan. Von den regionalen Bewegungen konnte sich nur die arabische *Wahhabiyya* und die libysche *Sanusiyya* behaupten, wenngleich letztere 1969 durch die Machtübernahme *Muammar al-Gaddafis* ihre letzte faktische Macht verlor.

Einen anderen Ausweg aus der Krise versuchte man vor allem in Ägypten und später auch im Osmanischen Reich. Die Herrschaft des albanischen Paschas von Ägypten, *Muhammad Ali* war geprägt von brutaler Modernisierung in allen Bereichen. Darunter fallen Massaker an der politischen Opposition, der massive Einsatz von Zwangsarbeitern in der Landwirtschaft und die sukzessive Entmachtung der Geistlichkeit. Nachdem sein Enkel *Ismail* den Bau des Suezkanals finanzierte, war der Weg in den Bankrott als Ende des Modernisierungsprozesses nicht mehr abzuwenden. Die Modernisierung führte so direkt in die koloniale Abhängigkeit der Briten (ARMSTRONG 2001: 188f.). Auch das osmanische Reich setzte auf Modernisierung. Doch auch hier öffnete, wie in Ägypten, die Modernisierung Tür und Tor für europäisches Kapital und europäische Ideen. Die muslimische Identitätskrise ist eng mit dieser als Europäisierung empfundenen Modernisierung verbunden (HALM 2004: 96-103). Letztendlich war die Abschaffung des Kalifats 1924 der endgültige Schritt in die Identitätskrise.

Die dritte Variante der Reaktion steht in der Tradition von *al-Afghani* (1839-1897), die theoretisch von seinen Schülern *Muhammad Abduh* (1849-1905) und *Raschid Rida* (1865-1935) erweitert wurde. Dschamal ud-Din, der sich, wahrscheinlich um seine schiitische Herkunft zu verschleiern, al-Afghani nannte, unternahm zahlreiche Reisen in Gebiete, wo der koloniale Kontakt mit dem Westen am offensichtlichsten in Erscheinung trat. So sah er schon bald die islamische Identität gefährdet und warnte seine Glaubensbrüder vor einer Imitation der dekadenten westlichen Lebensweise. Dabei lehnte er nicht den technischen Fortschritt an sich ab, sondern vielmehr eine areligiöse Lebensweise, die er im Islam durch die irrgeleitete Politik gefördert sah. Als Gegenentwurf zur westlichen Rationalität forderte er nunmehr eine eigene islamische Vernunft, die er im wesentlichen in der Rückbesinnung zu vermeintlichen oder realen »alten« Werten realisierbar sah (ARMSTRONG 2001: 190-192). Zentral in seinem Denken ist der Entwurf des Islam als eine politischen Ideologie, die die muslimische Welt im antiimperialistischen Kampf vereint. Der Islam geht nach al-Afghani weit über das Religiöse hinaus, er ist eine ganze Zivilisation (ASLAN 2006: 252). Sein Schüler Muhammad Abduh betonte die notwendige und

ihmzufolge auch mögliche Synthese von westlichen politischen Errungenschaften, nämlich den politischen Institutionen der Moderne mit traditionellen islamischen Elementen. Die Scharia sollte also nicht abgeschafft, sondern vielmehr auf die heutigen Bedürfnisse abgestimmt werden. Gemeinsam mit al-Afghani gründete er die *Salafyya*-Bewegung, die die ideologische Stütze für die universale Lehre des Islam darstellte. In dieser Tradition steht auch das Werk des Journalisten Raschid Rida, der sich nach der Abschaffung des Kalifats vor allem mit Fragen der Wiedererrichtung eines solchen widmete. Gemeinsam haben alle diese panislamischen Ideen eine Rückbesinnung auf die frühe Umma zur Zeit des Propheten. Hauptziel aller dieser Ideen war die »muslimische Einheit über alle kulturellen, konfessionellen und nationalen Grenzen hinweg und unter dem Banner eines zentralistischen [...] Kalifats« oder »mit anderen Worten: eine Erneuerung der Umma.« (ASLAN 2006: 253)

1.3.1 Politischer Islam als Ideologie

Die Entstehung des politischen Islam verlief historisch gesehen deckungsgleich mit den kolonialen Erfahrungen der muslimischen Welt. Als Resultat dieser Erfahrungen ist er genauso ein Produkt der Moderne wie jede andere politische Ideologie. Eine Abgrenzung zum religiösen Fundamentalismus soll zunächst in der Art vorgenommen werden, dass Fundamentalismus als diejenige Bestrebung verstanden werden soll, die die persönliche Lebensführung möglichst exakt an eine idealisierte, vermeintlich ursprüngliche Glaubensform anpassen möchte, jedoch *per se* noch keine politischen Ambitionen hegt. Diese Abgrenzung ist jedoch konzeptioneller Natur: Politischer Islam und islamischer Fundamentalismus sind Idealtypen, die sich natürlich überschneiden können und dies in der Realität auch tun. Denn allein schon der Glaube an eine Trennung von Religion und Politik ist einem Fundamentalisten fremd (vgl. LEWIS 2002b: 16).

Angesichts dieser Unterscheidung und der vorangegangenen historischen Ausführungen schlage ich für den politischen Islam folgende Definition vor:

Der politische Islam entspricht einer transnationalen politischen Ideologie, die bei aller Diversität der konkreten Umsetzungsansprüche ihrer Apologeten sich zumindest in der Gemeinsamkeit des Strebens nach Errichtung eines islamischen Staates auf Grundlage des Korans und der Rechtssprechung der Scharia zusammenfassen lässt und deren Entstehung durch jenen historischen Prozess konstituiert ist, der im wesentlichen die politischen Akkulturationsprozesse durch den Kontakt muslimischer Völker mit der westlichen Welt darstellt.

misch geprägter Staaten(Regionen) mit der westlichen Moderne seit dem 19. Jahrhundert umfasst und an dessen Ende die gescheiterten Modernisierungsbemühungen durch dieselben stehen, was einen Umschlag des Gefühls der Erniedrigung und der Frustration in ein Gefühl der Verachtung vermeintlicher oder realer westlicher Phänomene hervorbrachte.

Die faktische Macht des politischen Islam liegt vor allem in seiner Mobilisierungskraft und teilweise auch in seiner seit den 1970er Jahren erfahrenen ökonomischen Stärke. Bringt man den politischen Islam in Verbindung mit dem funktionalistischen Religionsbegriff Luckmanns, lässt sich seine historische Entwicklung als Ideologie nachzeichnen. Schließlich bedeutet im politischen Islam die bedingungslose Unterwerfung unter Gottes Herrschaft eine Transzendenzerfahrung auf hohem Niveau. Nachdem der Traum des Kalifats mitsamt dem osmanischen Reich mit einem Schlag zuende ging, war der islamische Universalismus plötzlich ohne politische Entsprechung (TIBI 1991a: IX). Somit wurden die vormals religiösen, großen Transzendenten durch neue, westliche Vorstellungen ersetzt. Anstelle der Umma trat nun die arabische Gemeinschaft. Ideologien wie der Kemalismus und Panarabismus traten in Konkurrenz zum universalen religiös-politischen Streben der Kalifatstheorie. Die Krise des Islam war zum einen Resultat dieser ideologischen Konkurrenz, andererseits begründet in den gescheiterten Modernisierungsversuchen des Kalifats, die zudem mit militärischen und politischen Demütigungen einhergingen.

Erst durch die Krise der »säkularen Ideologien« konnte er mit neuer Stärke auf die Weltbühne zurückkehren. Während der Zeit seiner politischen Bedeutungslosigkeit drangen allerdings nur wenig progressive Elemente in ihn ein. Vielmehr entstand aus ihm die Ideologie des *Dschihadismus*, von der in den nächsten Kapiteln ausführlich die Rede sein wird.

2 Der Dschihad als religiöses Phänomen in Theorie und Praxis

Wenn es in der Religion, wie Pierre Bourdieu sagen würde, darum geht, sich in einem Konkurrenzkampf um symbolisches Kapital in der Art durchzusetzen, die eine maximale Akkumulation desselben ermöglicht, dann ist eine der Konfliktparteien im Kampf um dieses Kapital die Strömung des militanten Dschihadismus. Der ursprüngliche Grund für den Kampf um die Legitimität religiöser Deutungen im Islam ist struktureller Natur. Im Gegensatz zum Christentum kennt der Islam keine institutionalisierte Kirchenstruktur, weswegen ihm auch ein verpflichtendes religiöses Dogma einer Institution Kirche fremd ist. Die moralische und juristische Autorität wird im Islam von einzelnen Personen, den religiösen Gelehrten ausgeübt. Daraus ergibt sich eine Vielfalt an Strömungen und kulturellen Traditionen. »Muslim« ist also zunächst nur, »wer den Koran als Offenbarung des einen, einzigen Gottes anerkennt« (HALM 2000: 7). Alles weitere bleibt der Interpretation religiöser Experten überlassen.

Die *dschihadistische Strömung*, oder der »Djihad-Islamismus« (TIBI 2001: 243), wie sie von Bassam Tibi genannt wird, verfügt über eine besonders folgenschwere Art der Deutung gesellschaftlicher und religiöser Realität. Sie nimmt den Dschihad längst nicht mehr als diejenige religiöse Pflicht wahr, die »die Leidenschaften des einzelnen wie der gesellschaftlichen Ordnung« (KEPEL 2004: 351) in gottgefälliger Art und Weise regeln sollte, sondern trachtet danach, ihn vielmehr als gleichermaßen universale wie wahnhafte politische Ideologie einzusetzen. Längst hat diese Strömung aus einem historischen Phänomen - im Kontext des Zusammentreffens der muslimischen Welt mit der westlichen Moderne - eine umfassende Ideologie geschaffen. Man kann also von einer Ideologisierung des Dschihad sprechen, deren Erfolg sich vor allem durch die Orientierung an besonders mobilisierungsfähige inhaltliche Elemente erklären lässt. So tritt der Dschihadismus, nicht zuletzt bedingt durch seine historisch-theoretische Fundierung im antikolonialen Kampf, häufig im progressiv-revolutionären Gewand des Antiimperialismus auf. Terroristische Grup-

pen wie *Hamas* oder *Hisbollah* bemühen sich mit durchaus nennenswertem Erfolg sich der Weltöffentlichkeit als durch objektiv feststellbare Unterdrückung legitimierte Widerstandskämpfer darzustellen (vgl. KÜNTZEL 2002: 103-122). Das wahre Fundament des Dschihadismus hängt allerdings niemals mit irgendeinem gesellschaftlichem Fortschritt zusammen, wenngleich auch die Anstrengungen sein Inneres zu verbergen, enorm sind. In der Realität ist er, neben seiner tiefliegenden Idealisierung patriarchaler Autorität, vor allem von Antisemitismus, Antiliberalismus und Todesfaszination geprägt. Mit dem Begriff des *Fundamentalismus* hat der Dschihadismus zunächst zwar einiges gemein, eine Gleichsetzung der beiden Konzepte wäre allerdings mehr als nur grobe Vereinfachung.

Um zunächst bei den Gemeinsamkeiten beider Konzepte zu bleiben, lassen sich beide als vermeintlich antimoderne Phänomene erst durch die Moderne selbst erklären. Der Religionssoziologe Martin Riesebrodt weist in diesem Zusammenhang zu recht darauf hin, dass es sich beim Fundamentalismus um »einen recht selektiven Antimodernismus« handelt, der »keineswegs die gesamte westliche Moderne ablehnt, sondern lediglich spezifische Aspekte.« Fundamentalismus, so Riesebrodt, ist demnach »nicht »Rückkehr ins Mittelalter«, sondern eine zeitgenössische Form des Widerstandes gegen Aspekte der Moderne« (RIESEBRODT 2000: 50). Fundamentalismus ist in dieser durchaus gängigen Leseart die Reaktion des bedrängten Individuums, quasi eine *orthodox-religiöse Antwort* auf die Herausforderungen der westlichen Moderne. Bassam Tibi nennt den islamischen Fundamentalismus in diesem Kontext eine »Defensiv-Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter« (vgl. TIBI 1991b: 11-21). Matthias Küntzel geht sogar so weit, dass er Dschihadisten und Fundamentalisten ein in wesentlichen Punkten übereinstimmendes Weltbild attestiert (KÜNTZEL 2002: 77-80). Die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Strömungen finden sich nach Küntzel vor allem auf drei theoretischen Ebenen: Erstens lehnen beide Richtungen die Vernunft als Quelle für Wissen und Fortschritt ab, sie bedienen sich also einer antirationalen, ausschließlich an Gott orientierten Erkenntnislehre. Damit verbunden ist auch die zweite Gemeinsamkeit. Da Islam *Unterwerfung* unter Gott bedeutet, lehnen beide Strömungen die weltlicher Herrschaft, egal in welcher Form auch immer, strikt ab. Der Mensch ist, der orthodoxen Lehre folgend, weder fähig, noch von göttlicher Seite dazu legitimiert, über sich selbst zu herrschen. Die dritte Gemeinsamkeit betrifft das islamische Dominanzverständnis, mit dem auch die Zweiteilung der Welt in *Dar al-Islam* (Haus des Islam) und *Dar al-Harb* (Haus des Krieges) einhergeht. Als ein besonderer Dorn im Auge fundamentalistischer und dschihadistischer Strömungen gilt hierbei die Gründung

des Staates Israel, also eines jüdischen Staates inmitten des Dar al-Islam, was einer enormen Demütigung gleichkommt.

Bei all diesen Gemeinsamkeiten, so Küntzel, ist auch der Übergang von Fundamentalismus und Dschihadismus lediglich ein fließender (KÜNTZEL 2002: 76). Der Unterschied zwischen diesen beiden Richtungen liegt dennoch in der politischen Praxis: Fundamentalistische Gruppen mögen zwar durchaus politisch sein, sind aber per se keinesfalls gewaltbereit. Daher gilt es auch, um mit Bernard Lewis zu sprechen, folgenden Sachverhalt festzuhalten: »Die meisten Muslime sind keine Fundamentalisten, und die meisten Fundamentalisten sind keine Terroristen, aber die meisten heutigen Terroristen sind Muslime und behaupten, stolz darauf zu sein« (LEWIS 2003: 150). Der Dschihadismus ist also nicht gleich Fundamentalismus, sondern vielmehr die *ideologische Brücke* zwischen ihm und dem Terrorismus. Aufgrund seiner verzerrten, unreflektierten Idealisierung und Ideologisierung einer, aus seiner Sicht für immer gültigen Tradition der »frommen Altvordenen« inklusive deren Handeln und Wertesystem, könnte man ihn präziser formuliert auch als »*dschihadistischen Salafismus*« bezeichnen (WIMMER 2008: 432). Die Überbetonung des Stellenwerts des Dschihad macht ihn zu einer militanten Ideologie, die heute vor allem in zwei verschiedenen Varianten auftritt:

1. als *lokaler* militärischer Kampf oder Terrorismus, der mehr oder weniger konkrete politische Vorstellungen über die Gestaltung der Umma kommuniziert.
2. als *transnationaler* Terrorismus, dessen politische Ziele oft nur als Beiwerk zum Kampf gegen die Ungläubigen auftreten.

Die Unterscheidung zwischen den beiden Strömungen ist jedoch eher idealtypischer Natur. Die Konzentration dschihadistischer Gruppen auf ein spezifisches lokales Territorium entspricht eher einer Begrenzung an militärischen und finanziellen Mitteln denn ideologischen Vorbehalten. Dementsprechend gleichen sich die ideologischen Grundlagen beider Strömungen in den wesentlichen Punkten.

Zentrales Topos dschihadistischer Theorie ist die *Umma*. Wenngleich sie in den meisten herkömmlichen Bedeutungen lediglich der Bezeichnung der muslimischen Glaubensgemeinschaft diene, wird sie seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunehmend mit dem Idealbild einer muslimischen Staatskonzeption in Verbindung gebracht. Hauptsächlich geht diese Begriffsverschiebung auf die beiden Theoretiker *Maududi* und *Qutb* zurück. Durch sie wurde das universelle Kalifat (staatstheoretisches) Ziel der dschihadistisch interpretierten Umma (LOHLKER 2009: 69f.). *Umma* und *Kalifat* bilden im Dschihadismus das Begriffspaar, das den Bezugspunkt des

Individuums zur kollektiven islamischen Identität markiert. Da Identität jedoch immer erst durch Abgrenzung konstituiert wird, ist nach Matthias Küntzel eine Parallele zum Faschismus zu ziehen: »Hier wie dort«, so Küntzel »wurden volksgemeinschaftliche Identität und *Umma*-Gefühl durch Kriegs- und Progreinobilisierung gegen die Juden formiert« (KÜNTZEL 2002: 58, Hervorhebung im Original). Aus staatstheoretischer Perspektive steht der Gemeinschaftsgeist der Umma einem auf Sprache, Kultur oder Rasse basierenden Staatsbürgerschaftskonzept tatsächlich näher als einem liberalen Modell wie dem französischen. Und doch gibt es, wie vor allem Sayyid Qutb argumentierte, einen entscheidenden Unterschied zum westlichen Nationalismus. Sein von Maudidi entlehntes Begriffspaar der *Souveränität* und der *Anbetung* gesteht ebendiese Phänomene allein Gott zu, wodurch säkularen Erscheinungen wie der Nation oder einer Partei der Status eines Götzen zugeschrieben wird (KEPEL 2002: 43). Der etastische Kern des dschihadistischen, antiliberalen Umma-Konzepts ist auch an der politischen Praxis der *Muslimbruderschaft* ersichtlich: Systematisch diffamierte sie politische Parteien und deren Protagonisten, da diese, ihrer Interpretation folgend, die gewünschte Einheit der Gläubigen destabilisieren würden (KEPEL 2002: 45).

Neben den traditionell antiliberalen Ideen findet sich in dschihadistischen Kreisen eine besonders stark ausgeprägte Todesfaszination, die sich bis zur Todessehnsucht steigern kann. Die dschihadistische Propaganda betont spätestens seit *al-Banna*, dem Gründer der Muslimbruderschaft, dass dem diesseitigen Leben zuviel Wert beigemessen werde. Als Reaktion auf diese vermeintliche Überbewertung des diesseitigen Lebens heißt es im Gründungsmanifest der Muslimbruderschaft: » [...] für Gott zu sterben (ist) unser höchstes Ziel« (zitiert n. KÜNTZEL 2002: 23). Ein zentraler Grund für diese Todesfaszination dürfte die in dschihadistischer Literatur in Aussicht gestellte »Belohnung« für getötete Dschihadisten in Form zahlreicher »Paradiesjungfrauen« sein (LOHLKER 2009: 72-77). Wenngleich das Märtyrerkonzept auch im Christentum eine wichtige Rolle spielt, unterscheidet es sich fundamental von der muslimischen Vorstellung. Ein Christ wird zum Märtyrer für die passive Duldung erlittener Qualen, der Muslim wird zum Märtyrer für den aktiven Einsatz »auf dem Wege Gottes« (vgl. HALM 2000: 88). Daraus aber eine Legitimation für Selbstmordattentate abzuleiten, erscheint aus theologischer Sicht mehr als fraglich.

Letztlich ist die Etablierung einer transnationalen terroristischen Praxis auf lediglich zwei Hauptursachen zurückzuführen. Der erste Grund ist theoretischer Natur und betrifft die transformierte Doktrin des Dschihad als individueller statt vormals kollektiver Pflicht. Hauptsächlich geht diese Entwicklung auf *Abdallah Azzam*

zurück, der im Dschihad diejenige individuelle Glaubenspflicht sah, die erst dann enden sollte, wenn die Herrschaft des Islam zum weltweit universalen Prinzip geworden ist (LOHLKER 2009: 57f.). Der zweite Grund für die Transnationalisierung des Dschihadismus hängt unmittelbar mit den neuen Strukturen dschihadistischer Organisationen zusammen. Dschihadismus als transnationale Praxis ist im Sinne *al-Qaidas* ein »Krieg gegen die Kreuzfahrer und Juden« (LOHLKER 2009: 36). Historisch lässt sich der Aufstieg des Terrorismus innerhalb der dschihadistischen Strömung erst durch die Synthese von *Wahhabismus* und Dschihad-Doktrin der *Muslimbrüder* erklären (vgl. u.a. METZGER 2005: 24-31; LOHLKER 2009: 37-41).

2.1 Der Dschihad aus historischer Perspektive

Obwohl der Dschihad in seinem ursprünglichen Wortsinn keinen *heiligen Krieg* bezeichnet, ist das Konzept eines gottgewollten militärischen Kampfes nicht bloß eine Erfindung sogenannter Fundamentalisten. Wörtlich bedeutet Dschihad zunächst »Anstrengung«, »Bemühung« oder »Ringens«. Der Wortstamm, nämlich das arabische Wort *jahada*, impliziert dabei noch gar keine moralische Dimension, ist also weder positiver noch negativer Natur (HASHMI 2004: 377). Konkretisiert wird diese »Anstrengung« erst im Koran, und zwar im Sinne einer Anstrengung auf dem *Pfad Gottes*, wie es die Sure 2, Vers 190 ausdrückt. Betrachtet man die lange Geschichte der muslimischen Theologie, so wurde der Dschihad sowohl als innere Anstrengung, als auch als militärische Handlung verstanden. Je nach Deutung war diese Handlung als Eroberungs- oder Verteidigungskrieg angelegt. Der Stellenwert des Dschihad in der muslimischen Theologie und den unterschiedlichen Rechtsschulen reicht von einer individuellen Freiwilligkeit bis zur absoluten Glaubenspflicht, die in diesem Sinn als Grundpfeiler und höchste Verwirklichung des Glaubens gilt. Staatsdoktrin war der Dschihad jedenfalls im Osmanischen Reich, im Delhi-Sultanat und Moghul-Reich (LOHLKER 2009: 14-20).

Wie bereits angedeutet, existiert neben der Interpretation des Dschihad im militärischen Sinn eine Interpretation zugunsten eines inneren Dschihad, der von manchen Gelehrten sogar als der größere Dschihad (*jihad al-akbar*) bezeichnet wird und im Gegensatz zum militärischem, dem kleinen Dschihad (*jihad al-asghar*), absoluten Vorrang genießt. Diese Ansicht geht auf den Theologen *al-Ghazali* (1058-1111) zurück (HALM 2000: 87; HASHMI 2004: 377).

Trotz dieser vielseitigen Begriffsgeschichte lässt sich im Islam eine gewisse historische Entwicklung nachzeichnen, die der Dschihad-Interpretation der Ideologen des

20. Jahrhunderts zu einem besseren Verständnis gereicht. Diese historische Entwicklung beginnt mit der Auswanderung nach Medina, infolge derer sowohl die Quantität an Dschihad-bezogenen Offenbarungen, als auch deren Verweis auf physische Gewalt zunimmt. Nachvollziehen kann man den historischen Bedeutungswandel des Dschihad-Begriffs also bereits anhand der Geschichte des Propheten (HASHMI 2004: 377-379). Während die frühen Mekkanischen Offenbarungen lediglich moralische Anweisungen geben, verändert sich der Ton der Offenbarungen in der Medinensischen Phase schon deutlich. Zunächst wird den Gläubigen das Recht zur Selbstverteidigung zugestanden, etwas später wird aus der Verteidigung schon obligatorische Glaubenspflicht.

So sagt die frühe Mekkanische Sure 25 über den Dschihad noch:

»(52) So gehorche nicht den Ungläubigen und eifere wider sie mit ihm in großem Eifer«

In Sure 22 wird der Medinensische Wandel schon deutlicher:

»(39) Gewähr ist denen gegeben, die bekämpft wurden, dieweil ihnen Gewalt angetan ward; und siehe, wahrlich, Allah hat Macht, ihnen beizustehen«

Schließlich wird der Dschihad vom Recht zur Verteidigung des Glaubens eine obligatorischen Glaubenspflicht, wie in Sure 2:

»(190) Und bekämpft in Allahs Pfad, wer euch bekämpft; doch übertretet nicht; siehe, Allah liebt nicht die Übertreter. (191) Und erschlagt sie, wo immer ihr auf sie stoßt, und vertreibt sie, von wannen sie euch vertrieben; denn Verführung ist schlimmer als Totschlag. Bekämpft sie jedoch nicht bei der heiligen Moschee, es sei denn, sie bekämpften euch in ihr. Greifen sie euch jedoch an, dann schlägt sie tot.«

Schon bald brachte man den Dschihad in Verbindung mit einem komplexen System an Kriegspraktiken, er wurde also zunehmend - genauso wie in den meisten *hadith*-Sammlungen - explizit in einer militärischen Bedeutung verstanden. Mit der Weiterentwicklung der islamischen Theologie fanden zudem verbindliche Regeln der Kriegsführung Eingang in die *Scharia*. Daher könnte man, wie Bernard Lewis argumentiert, annehmen, dass die Priorität der moralischen Dimension des Dschihad von den sogenannten Modernisten und Reformern des 19. und 20. Jahrhunderts überbetont wurde (LEWIS 2002b: 124-131).

Ein wesentliches Element klassischer islamischer Theologie im Zusammenhang mit dem Dschihad ist die Teilung der Welt in zwei Sphären, dem Haus des Islam

(*Dar al-Islam*) und dem Haus(Gebiet) des Krieges (*Dar al-Harb*). Das Haus des Islam bezeichnet hierbei jene universelle Gemeinschaft, in der Gottes Herrschaft durch das heilige islamische Recht (*Scharia*) und die Führung durch den *Imam* seine Verwirklichung findet. Demzufolge ist das nicht-muslimische Gebiet, gegen dessen Aggressionen sich das Gebiet des Islam zur Wehr zu setzen habe, Quelle der Barbarei und des Krieges (KHOURY 2007: 20f.). Das Hauptmotiv der Gelehrten war allerdings nicht dieser besagte defensive Dschihad, sondern vielmehr seine expansionistische Variante. Die *Schafitische* Konstruktion eines *Dar al-Sulh* (Gebiet des Friedens[vertrages]) bedeutet im islamischen Recht nur eine temporäre Anerkennung, die dem Dschihad einen strategischen Vorteil bei der Ausdehnung des Dar al-Islam bereiten soll (HASHMI 2004: 378; KHOURY 2007: 22-24). Traf die muslimische Expansion hierbei auf Juden oder Christen, so wurde jenen das »Privileg« zuteil, entweder zum Islam übertreten zu dürfen, oder zumindest als Schutzbefohlene (*dhimmis*) weiter im Dar al-Islam leben zu dürfen.

Als dhimmis hatten sie allerdings einen Tribut zu entrichten, wie in Sure 9 dargestellt:

»(29) Kämpfet wider jene von denen, welchen die Schrift gegeben ward, die nicht glauben an Allah und an den Jüngsten Tag und nicht verwahren, was Allah und Sein Gesandter verwehrt haben, und nicht bekennen das Bekenntnis der Wahrheit, bis sie den Tribut aus der Hand gedemütigt entrichten.«

Weiter heißt es dort:

»(30) Und es sprechen die Juden: »'Uzair (Esra, Anm. TK.) ist Allahs Sohn.« Und es sprechen die Nazarener: »Der Messias ist Allahs Sohn.« Solches ist das Wort ihres Mundes. Sie führen ähnliche Reden wie die Ungläubigen von zuvor. Allah schlag sie tot! Wie sind sie verstandeslos!«

War man nicht in der privilegierten Position Jude oder Christ zu sein, dann musste man, so man überleben wollte, zum Islam konvertieren. Das betraf vor allem die polytheistischen Araber. Die Sure 9:5 (bekannt als »Schwertvers«) findet hierzu eindeutige Worte:

»(5) Sind aber die heiligen Monate verflossen, so erschlaget die Götzendiener, wo ihr sie findet, und packet sie und belagert sie und lauert ihnen in jedem Hinterhalt auf. So sie jedoch bereuen und das Gebet verrichten und die Armensteuer zahlen, so laßt sie ihres Weges ziehen. Siehe, Allah ist verzeihend und barmherzig«

Die Teilnahme am Dschihad entspricht in der klassischen islamischen Rechtslehre einer kollektiven Pflicht (*fard kifaya*), die jedenfalls bis zu dem Zeitpunkt ausgeübt werden muss, an dem sich die islamische Herrschaft über die gesamte Welt erstreckt. Der bis dahin zwischen den beiden Welten bestehende Kriegszustand kann, dieser Lehre folgend, erst durch den endgültigen Triumph des Islam beseitigt werden (LEWIS 2002b: 126).

Befehlshaber des Dschihad ist der jeweilige Herrscher des muslimischen Staatsverbandes, also der *Kalif* in frühislamischer Zeit, später abgelöst durch den jeweiligen *Sultan* oder *Emir*. Aus schiitischer Sicht ist lediglich ein Nachkomme *Alis* dazu legitimiert einen offensiven Dschihad auszurufen, was durch die Abwesenheit des zwölften Imams zu dem Dilemma führt, dass im schiitischen Islam theoretisch bloß ein defensiver Dschihad möglich ist (HASHMI 2004: 379; KHOURY 2007: 25f.; LEWIS 2002b: 126f.).

Der universelle Anspruch des Dschihad wird vor allem in Sure 2 dargestellt:

»(193) Und bekämpfet sie, bis die Verführung aufgehört hat, und der Glauben an Allah da ist.«

Oder auch in Sure 9:

»(33) Er ist's, der entsandt hat Seinen Gesandten mit der Leitung und der Religion der Wahrheit, um sie sichtbar zu machen über jede andre Religion, auch wenn es den Ungläubigen zuwider ist.«

Historisch betrachtet war der Dschihad Hauptgrund für die erfolgreiche Expansion des Islam. Als rechtmäßig zu führender Krieg gegen Ungläubige und Apostaten finden sich Anleitungen zum Dschihad in fast allen Standardschriften zur Scharia. Erwähnenswert ist hier vor allem, dass die Scharia für den Dschihad gegen Apostaten deutlich mehr Härte vorsieht als für den Dschihad gegen Ungläubige. Dazu passt auch die Qutbsche Doktrin, dass sich der Dschihad gegen den »nahen Feind«, also gegen vom Glauben abgefallene muslimische Herrscher richten sollte (vgl. DAMIR-GEILSDORF 2003: 187f.).

Die Bedeutung des Dschihad als militärischer Kampf reicht jedenfalls als historische Kontinuität bis in die muslimischen Modernisierungsbemühungen des 20. Jahrhunderts, in deren Kontext die ursprünglich religiöse Konnotation schon völlig verschwunden ist. Ein Beispiel dafür ist der ägyptische Modernist *Mohammed Ali Pascha*, der als Kriegsminister einen *Diwan al-Jihadiyya* (Diwan des Dschihad) einsetzte (LEWIS 2003: 57).

Der Kontakt mit der westlichen Moderne und die damit einhergehende politische Veränderung in der muslimischen Welt endete letztlich in einem erneuten Konflikt über die korrekte Deutung des Dschihad: Während Modernisten vor allem auf die moralische Dimension des Dschihad pochten, konzipierten Fundamentalisten ein an ein idealisiertes Bild des frühen Islam angelehntes Dschihadkonzept, das vor allem dessen militärische Dimension umfasst. Die Kontinuität dieses Konzeptes reicht vom antikolonialen Kampf (vgl. LOHLKER 2009: 30) bis zu den theoretischen Arbeiten der Muslimbruderschaft, die Anfang des 20. Jahrhunderts die neue muslimischen Avantgarde stellt.

2.2 Die Muslimbrüder und die Ideologisierung des Dschihad

»Allah ist unser Ziel. Der Prophet ist unser Führer. Der Koran ist unser Gesetz. Der Dschihad ist unser Weg. Auf Allahs Weg zu sterben ist unsere höchste Hoffnung« (Motto der Muslimbrüder, zit.n. Ulfkotte 2009: 117)

Das Motto der Muslimbruderschaft, sowie ihre für die dschihadistische Bewegung allzu charakteristische Geschichte lässt die Transformation des Dschihad als ein vormals historisch-religiöses Phänomen in eine politische Ideologie besonders deutlich nachzeichnen. Die ägyptischen Muslimbrüder und ihre in zahlreichen anderen Staaten existierenden Ableger sind heute mehr denn je Inspirationsquelle und Bezugspunkt für nahezu alle dschihadistischen Strömungen weltweit. Matthias Küntzel stellt in diesem Zusammenhang treffend fest, dass die Muslimbrüder »für den gegenwärtig weltweit agierenden Islamismus« das sind, »was die Bolschewiki für die kommunistische Bewegung des 20. Jahrhunderts waren: der ideologische Bezugspunkt und der organisatorische Kern, der alle nachfolgenden Tendenzen maßgeblich inspirierte und bis heute inspiriert.« (KÜNTZEL 2002: 16)

Ihrer Ausbreitung in der gesamten muslimischen Welt verdankt sie heute mehrere Millionen Sympathisanten aus allen sozialen Schichten. Das Wirken der Bruderschaft brachte neben den wichtigsten Theoretikern des Dschihad zahlreiche militante dschihadistische Organisationen hervor, darunter etwa *Hamas*, *Al-Dschihad* und *Gama'a Islamiyya* (MUNSON 2001: 487). Ursprünglich als erste moderne muslimische Massenbewegung 1928 vom Lehrer *Hassan al-Banna* (1906-1949) gegründet, war sie zunächst salafistisch geprägt, entwickelte aber schon bald eine umfassende politische Ideologie, die sie, sich selbst als soziale Bewegung präsentierend, durch die

Einbindung ihrer Mitglieder in ein komplexes System von Schulen, Kliniken und anderen sozialen Einrichtungen, rasch verbreiten konnte. Besonders eindrucksvoll ist daher auch das Wachstum der Bewegung, die im Jahr 1949 bereits über 2000 Zweigstellen verfügte. Seit dem Ende der 1930er Jahre spielte die Bruderschaft zudem in den Nachbarländern Ägyptens bereits eine wichtige Rolle. In Syrien und im Irak geriet sie allerdings bald in Opposition zur Baath Partei, die durch ihren totalitären Gesellschaftsanspruch keine ultrareligiöse Konkurrenz dulden konnte. In Ägypten selbst war jedoch 1941 der Einfluss der Bruderschaft schon so groß, dass al-Banna, sowie sein Stellvertreter auf britische Intervention hin festgenommen wurden. Beide mussten jedoch bald darauf aufgrund einer zu erwartenden Revolution von Anhängern der Muslimbrüder wieder freigelassen werden (JOHNSTON 2004: 345).

Von Beginn an predigte und lebte die Bruderschaft Intoleranz gegenüber Muslimen, die ihre Ansichten nicht teilen wollten. Schließlich gilt der Abfall vom Glauben (*ridda*) im Islam bis heute als die schlimmste Sünde derer man sich schuldig machen kann und ist somit nach dem Recht der Scharia mit der Todesstrafe zu ahnden (vgl. u.a. BERGER 2003: 721-725; PETERS/DE VRIES 1977: 5f.).

Gewaltanwendung sah al-Banna allerdings nach offizieller Doktrin lediglich als ultima ratio, was aber nicht verhinderte, dass sich bereits nach kurzer Zeit große Teile der Bewegung militarisierten (STEINBERG/HARTUNG 2005: 684). Man kann daher annehmen, dass die Bruderschaft schon seit ihrer Gründung eine bewusst zweigleisige Strategie fährt. Einerseits beschreitet sie den »Marsch durch die Institutionen«, andererseits rüstet sie einen großen Teil ihrer Mitglieder für den möglichen Kampf auf. Kernstück der Programmatik der Muslimbrüder war zunächst eine Erneuerung des Islam, die Einigung der Muslime und damit eine Stärkung der Umma. Ihre politischen Visionen entsprachen weitgehend den antimodernen Vorstellungen des damaligen Zeitgeistes, wie etwa die Forderung nach einer Abschaffung des Parteiensystems. Eine pluralistische Demokratie lehnte man als Erfindung und Unterdrückungsinstrument des Westens ab. Schon im Gründungsmanifest heißt es dazu: »Den Ideologien des Westens muss widerstanden werden – sie sind die Vorreiter der Korruption, der seidene Vorhang, hinter dem sich die Gier der Habgierigen und die Machtträume der Machthungrigen verbergen« (zit. n. ULFKOTTE 2009: 122f.). Doch nicht allein der Westen war der Hauptfeind in der Ideologie al-Bannas. Dem von ihm als gesellschaftlich zersetzend empfundenen Abfall vom Glauben sollte seiner Ansicht nach der Staat beikommen, in dem er dafür Sorge tragen müsse, alle Lebensbereiche im Sinne einer wortgenauen Koranüberlieferung zu reglementieren (MUNSON 2001: 490).

Neben seinem nahezu wahnhaften Hass auf alles Westliche (vgl. KAPFERER 1972: 84f.) war das Weltbild al-Bannas im wesentlichen durch die extrem konservative *Hanbalitische* Rechtsschule geprägt. Um seine Bruderschaft als soziale Bewegung profilieren zu können, setzte er zusätzlich zum Kampf gegen den Einfluss des Westens und die damit einhergehende, als moralischen Verfall wahrgenommene Veränderung der Gesellschaft, vor allem soziale Themen auf die Agenda der Bruderschaft. Bei den konkreten Umsetzungsvorschlägen seiner Ideen ließ er sich von seinen herkömmlichen ideologischen Deutungsmustern leiten: Die Lösung für sämtliche Herausforderungen und Probleme der ägyptischen Gesellschaft und der gesamten Umma sah er in der Rückbesinnung auf den Islam der Frühzeit. Die Umma verstand er dabei als diejenige notwendige Einheit, die dafür Sorge tragen müsse, den vermeintlich korrupten westlichen Einflüssen zu entgehen. Gerade dieses Konzept der Umma lässt die Ideologie der Bruderschaft direkt mit dem panislamischen Vordenker *al-Afghani* in Verbindung bringen (MUNSON 2001: 489-490).

Wie bereits angedeutet, versuchte die Bruderschaft zunächst, die Gesellschaft über den bestehenden ägyptischen Staat zu verändern. Um seine Forderungen nach einem islamischen Staat besser transportieren zu können, setzte al-Banna immer auch sozialpolitisch relevante Themen auf den Forderungskatalog seiner Bewegung. Häufig thematisierte er Probleme wie Mindestlöhne und eine bessere soziale Versorgung für die ägyptischen Arbeiter. Kern seines Strebens blieb jedoch die politische Struktur, ohne die, seiner Einschätzung nach, die Umma nicht weiter existieren könne. Letztlich war diese Struktur nichts anderes als der - durch Mohammeds Medinensisches System inspirierte - *islamische Staat*. Im Laufe der 1940er Jahre sah sich al-Banna gestärkt genug, seinen Plan offensiv umzusetzen. Nebst guten Beziehungen zum Königshof und zu verschiedensten Militärkreisen verfügte die Bruderschaft über einen eigenen Nachrichtendienst, sowie einer riesigen Propagandamaschinerie (KAPFERER 1972: 87f.). Auf diesem vorläufigen Höhepunkt der Macht zeigte sich auch, wie es um den nach offizieller Doktrin herrschenden Gewaltverzicht bestellt war: 1947 und 1948 schickte al-Banna sowohl Waffen als auch Truppen für den bewaffneten Kampf nach Palästina. Als die Bruderschaft 1948, nachdem sie offen den Umsturz vorbereitete, vorübergehend verboten wurde, ließ sie, in einem Akt der Demonstration ihrer Macht, den ägyptischen Premierminister ermorden. Die Antwort der Regierungsseite folgte auf den Fuß: Bereits einige Monate später wurde al-Banna, höchstwahrscheinlich durch Regierungskreise in Auftrag gegeben, unter nicht genau geklärten Umständen ermordet (JOHNSTON 2004: 346). Der politischen Macht der Bruderschaft tat dies nur vorübergehend Abbruch. Bald kehrte

sie auf die politische Bühne zurück und unterstützte fortan den Offizier Nasser bei seinen Putschplänen gegen das Königshaus. Bald nach der Nasserschen Machtübernahme 1952 entmachtete er allerdings die Bruderschaft und ließ sie Anfang 1954 verbieten. Nach einem gescheiterten Mordanschlag auf Nasser folgte eine Phase der brutalen Unterdrückung aller dschihadistischer Gruppierungen. Seither bewegt sich die Bruderschaft selbst zwischen Mäßigung und Radikalisierung. Aus letzterem Prozess gingen allerdings einige noch radikalere dschihadistische Ableger hervor (STEINBERG/HARTUNG 2005: 683-685).

Um der Popularität der Muslimbruderschaft etwas entgegensetzen zu können, versuchte Nasser selbst die Bevölkerung zu mobilisieren, indem er breite Teile der Jugend durch erweiterte Bildungsmöglichkeiten in den Staatsapparat inkorporierte. Der Nasserismus wurde zum Erfolgsmodell. Erst mit seiner Krise kam es zum entscheidenden Umschwung zugunsten der oppositionellen Dschihadisten (WICKHAM 2002: 21-35). Als exemplarisch für diese Entwicklung gilt das Werk *Sayyid Qutbs*, dem Vordenker des modernen Dschihadismus. Seine theoretische Arbeit in den Gefängnissen Nassers gab der dschihadistischen Bewegung zwei wichtige Impulse: Erstens die Aufwertung des *Märtyrertums* und zweitens die Doktrin des Dschihads gegen den »nahen Feind«. Seine theoretische Arbeit gilt bis heute als wegweisend für die dschihadistische Bewegung (KEPEL 1985: 26-35).

Diese historische Entwicklung machte die Muslimbruderschaft in vielerlei Hinsicht zur Avantgarde der dschihadistischen Bewegung (KÜNTZEL 2002: 18-22):

1. Vor allem die Theoretiker al-Banna und später Qutb machten die Bruderschaft einerseits zur *intellektuellen Avantgarde* des dschihadistischen Islam, andererseits - und diese Entwicklung ist ungleich wichtiger - zur *ersten Massenbewegung des Islam in der Moderne*. Dass sie es, im Gegensatz zu früheren salafistischen Bewegungen, überaus gekonnt verstand, die breite Masse ohne elitäre Ansprüche anzusprechen, legte den Grundstein für ihren weiteren Erfolg. Nach der Konsolidierung organisatorischer und personeller Strukturen stieg ihre Mitgliederzahl rasch an. Im Treibwasser des Palästinakonflikts schaffte es die Bruderschaft, sich die vorherrschende Stimmung zunutze zu machen und ihre Mitgliederzahl innerhalb von drei Jahren von ursprünglich 800 (1936) auf 200 000 (1939) zu steigern. 1948 erreichte sie bereits 500 000 Mitglieder, organisiert in 2000 Untergruppen(Zellen), unterstützt von weiteren 500 000 Sympathisanten (KÜNTZEL 2002: 18). Manche Schätzungen gehen sogar von einer Million Mitglieder und fünf Millionen Sympathisanten kurz

vor der Nasserschen Diktatur aus (KAPFERER 1972: 88).

2. Die Muslimbruderschaft hat durch ihre Ausbreitung in zahlreiche muslimische Länder wie keine andere Organisation vor ihr den *Internationalismus der dschihadistischen Bewegung* vorangetrieben. Zentrale Figur dieser Internationalisierungsbestrebungen war der Großmufti von Jerusalem, *Amin al-Husseini*, der alle muslimischen Kräfte im Kampf gegen die Juden zu einen versuchte (GENSICKE 2007: 22-26). Im Antisemitismus fand er eine Kraft, über die sich die Umma, fernab von nationalen Grenzen identifizieren konnte. Heute spielt der Scheich *Yussuf al-Qaradawi* eine bedeutende Rolle bei der Internationalisierung der Bewegung. Neben seiner populären Fernsehsendung auf Al-Jazeera betreibt er ein Internetportal (islamonline.net), um seine Fatwas, die eine enorme Bedeutung in der muslimischen Welt genießen, zu verbreiten.
3. Die Muslimbruderschaft war aber nicht bloß erste Massenbewegung, sondern vor allem auch die *erste muslimische Revolutionsbewegung*. Als solche verfügte sie 1948 bereits 40 000 Kämpfer in ihrem paramilitärischen Flügel (KÜNTZEL 2002: 19). Diese nicht gerade unbeträchtliche Militärmacht war äußerst zweckdienlich, um politische Forderungen zu unterstreichen. Diese umfassten, neben der Forderung eines Zinsverbots und Auflösung der Börse, die Nationalisierung der Banken und der Industrie, eine umfassende Landreform sowie die soziale Absicherung von Arbeitern und Arbeitslosen. Der eigentliche Fokus der Arbeit der Bruderschaft zielte aber vor allem auf eine kulturelle Seite: Die (männlichen) Führer der Muslimbruderschaft hegten eine enorme Phobie gegenüber allem was sie als »sinnlich« und daher unsittsam und verboten empfanden. Daher ist nach Küntzel »zumindest zu konstatieren, daß die Muslimbrüder ihre eigenen libidinösen Wünsche und Träume auf die Welt der Ungläubigen projizierten«. »Projektion«, so Küntzel »ist eine Abwehr, in der das Subjekt dem anderen Gefühle und Wünsche, die es ablehnt oder in sich verleugnet, unterstellt« (KÜNTZEL 2002: 20).
4. Die wichtigste ideologische Weiterentwicklung betrifft die *Dschihad-Doktrin der Bruderschaft*. So ist es auch kein Zufall, dass das Logo der Bruderschaft einen von zwei Schwertern beschützten Koranvers darstellt (vgl. ULFKOTTE 2009: 122). Als erster Theoretiker der Moderne interpretierte al-Banna den Dschihad im militärischem Sinn. Darüber hinaus legte er den Grundstein für

den Märtyrerkult rund um seine Heiligen Krieger (KÜNTZEL 2002: 22). Aufgegriffen, weiterentwickelt und radikalisiert wurde das Dschihadkonzept letztlich von Sayyid Qutb, dessen Dschihadlehre bis heute großen Einfluss genießt (vgl. DAMIR-GEILSDORF 2003: 181f.).

2.3 Der antisemitische Dschihad

Entgegen der weit verbreiteten Ansicht, der Antisemitismus, der heute in besonders aggressiver Form in sämtlichen dschihadistischen Kreisen in Erscheinung tritt, sei bloße Beigabe der dschihadistischen Ideologie, vertritt vorliegende Arbeit den völlig gegenteiligen Standpunkt: Der Antisemitismus ist mitsamt seinen wahnhaften Vernichtungsfantasien ein, wenn nicht *der* Grundstein des modernen Dschihadismus. Weder der Vernichtungswahn eines *Ahmadinejads* (vgl. SCHEIT 2008: 58-78), noch die im arabischen Raum weit verbreitete Ansicht, »die Juden« seien verantwortlich für die französische Revolution, den Kommunismus, den Kapitalismus, den Ersten und Zweiten Weltkrieg sowie die Abschaffung des Kalifats, lassen sich aus irgendwelchen objektiven politischen Umständen oder Notwendigkeiten erklären. Derart weltverschwörerische »Theorien« sind auch nicht nur begrenzt in offen antisemitischen Programmen wie der *Charta der Hamas* oder den Stellungnahmen anderer terroristischer Organisationen zu finden. Sie werden heute, oft ohne nennenswerten Protest, bei internationalen Islam-Konferenzen von muslimischen Staatsmännern offen zum Besten gegeben (KÜNTZEL 2002: 107-112; KÜNTZEL 2007: 21-30). Blättert man durch die Communiqués diverser dschihadistischer Gruppen, bekommt man einen Einblick in die Geisteswelt der dort wortführenden Protagonisten. In einem Communiqué der Hamas, das direkt aus den *Protokollen der Weisen von Zion* abgeschrieben worden sein könnte, heißt es etwa:

»O all our people, men and women. O, our children: the Jews – brothers of the apes, assassins of the prophets, bloodsuckers, warmongers – are murdering you, depriving your life after having plundered your homeland and your homes. Only Islam can break the Jews and destroy their dream [...] When you struggle with them, take into account to request one of two bounties: martyrdom, or victory over them, and their defeat« (zitiert n. KIEFER 2002: 119)

Auch in akademischen Kreisen genießt der Antisemitismus hohe Popularität. Der im März 2010 verstorbene Großscheich der *Al-Azhar-Universität* von Kairo (und damit vermutlich die höchste moralische Autorität im sunnitischen Islam) sah die

Protokolle der Weisen von Zion als authentische Quelle für die jüdische Weltverschwörung. Sein Standardwerk über die *Söhne Israels* beendete er mit den Worten: »Die Juden sind eine Gefahr für das Land. Wenn sie eindringen, werden sie es zerstören und verderben« (zit.n. KÜNTZEL 2002: 94).

Um zu verstehen, woher der Antisemitismus in der muslimischen Welt kommt, muss zunächst die historische Ausgangsbedingung skizziert werden, die sich für den Islam als gänzlich andere als etwa für den Westen - bzw. das Christentum - präsentiert. Im Gegensatz zur christlichen Tradition kommt der muslimische Antisemitismus ohne das klassische Motiv des Gottesmordes aus. Dass sich der Islam als völlig eigenständige neue Religion verstand und nicht auf das Alte Testament zurückgreifen musste, verringerte den potentiellen Konfliktstoff über die theologische Interpretation. Interessant ist der muslimische Glaube daran, dass Gott Jesus von den jüdischen Plänen zu seiner Ermordung rettete, wie in Sure 4 dargestellt:

»(156) Und weil sie ungläubig waren und wider Maria eine große Verleumdung aussprachen, (157) Und weil sie sprachen: »Siehe, wir haben den Messias Jesus, den Sohn der Maria, den Gesandten Allahs ermordet« - doch ermordeten sie ihn nicht und kreuzigten ihn nicht, sondern einen ihm ähnlichen«

Als Schutzbefohlene (*dhimmis*) genossen Juden quer durch die muslimische Geschichte zumindest ein Mindestmaß an Rechtssicherheit in Bezug auf körperliche Unversehrtheit. In seiner historischen Studie zum islamischen Antisemitismus kommt Bernard Lewis zu dem Resümee, »daß ihre Situation (der Juden, Anm. TK.) nie so schlimm war wie unter der Christenheit in ihren fürchterlichsten Momenten, und nie so gut wie unter der Christenheit zu ihren besten Zeiten.« (LEWIS 1987: 143) Das bedeute aber keinesfalls, »daß die Juden unter traditioneller moslemischer Herrschaft in dem interkonfessionellen Utopia lebten, das moderne Legendenmacher erfunden haben. Sie waren ebenso wie die Christen in Theorie und Praxis Bürger zweiter Klasse« (LEWIS 1987: 145). Zwar gab es durchaus antijüdische Progrome, mit tausenden Todesopfern, generell dürfte das Zusammenleben zwischen Juden und Muslimen weitgehend friedlich verlaufen sein, allerdings durchbrochen von einigen Phasen der Diskriminierung (KIEFER 2002: 27f.). Traditionelles Topos quer durch Koran und islamische Geschichtsschreibung ist das Bild der Juden als gedemütigte und unterlegene Wesen.

Der Umschlag von einer eher traditionellen Abneigung gegenüber dem Judentum in einen aggressiven Antisemitismus ist direkt im europäischen Kolonialismus verwurzelt. Zum einen schwächte die offensive Politik der europäischen Großmächte das

islamische Selbstverständnis in der Hinsicht, dass das dhimma-Prinzip in der Moderne außer Stande war mit den faktischen Protektoraten der imperialen Mächte zu konkurrieren. So kam es zum ökonomischen und politischen Aufstieg von Christen und Juden, was in der arabischen Welt großes Misstrauen gegenüber allen Nichtmuslimen nach sich zog. Fortan wurde in der islamischen Literatur die Feindschaft von Mohammed und den Juden in Medina stärker thematisiert. Zum anderen kam es innerhalb dieses Prozesses zu einer neuen Form des Antisemitismus, der nunmehr von den rassistischen Vorstellungen einer Minderwertigkeit des Judentums geprägt war. Pioniere dieser Entwicklung waren die christlichen osmanischen Minderheiten, die ihre jüdischen Konkurrenten vornehmlich aus kommerziellen Interessen schädigen wollten. Sie waren es auch, die ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts arabische Fassungen von europäischen antisemitischen Schriften verfassten. (LEWIS 1987: 151-156).

Nachdem die klassisch-westlichen antisemitischen Vorstellungen bezüglich der jüdischen Weltverschwörung und den unterschiedlichsten Ritualmordfantasien in der islamischen Welt Eingang fanden, entdeckten im Kontext des Ersten Weltkrieges auch europäische Journalisten und Diplomaten den Antisemitismus. Sie verwendeten ihn, um dem osmanischen Reich als Kriegsgegner propagandistisch zu schaden, indem sie die Revolution der Jungtürken als »jüdisch« und »antiislamisch« brandmarkten. Als Ursachen für das Anschwellen des arabischen Antisemitismus macht Bernard Lewis resümierend »die imperialistische Herausforderung und die nationalistische Reaktion darauf, die Vermengung von importiertem Chauvinismus mit einheimischen Fanatismus«, sowie »das Aufkommen einer neuen Intoleranz und die damit einhergehende Verschärfung von Haßgefühlen aller Art« verantwortlich (LEWIS 1987: 165). Für den weiteren Verlauf der jüdisch-islamischen Geschichte waren vor allem 2 Faktoren entscheidend: Erstens die Machtübernahme der NSDAP und ihre propagandistische Arbeit, zweitens der Beginn der zionistischen Besiedlung Palästinas.

2.3.1 Der Mufti, die Nazis und Palästina

Ein elementarer Punkt auf der Agenda aller dschihadistischen Organisationen der Gegenwart ist in irgendeiner Form immer das heilige Land Palästina. Viel problematischer als das reale historische Verhältnis zwischen Juden und Muslime ist dessen Deutung durch die führenden dschihadistischen Protagonisten. Seit der Entmachtung der jüdischen Stämme von Medina waren die Juden im islamischen Selbstver-

ständnis stets unterwürfige Beherrschte der siegreichen Muslime. Ebendieses Geschichtsverständnis wird von Dschihadisten in einer idealisierenden Form völlig unreflektiert in das kollektive Bewusstsein gehämmert. Die wortgenaue Auslegung der judenfeindlichen Aussagen des Korans und die damit einhergehende geforderte Rückbesinnung auf die muslimische Gründungszeit nennt der Theologe Johan Bouman diejenige »irrationale Transzendenz der Geschichte«, die dazu führe »daß die Auseinandersetzung, die vor dreizehn Jahrhunderten in Arabien stattgefunden hat, in der heutigen Auseinandersetzung [...] eine neue Aktualität erfährt, als ob die Geschichte sich nach dem Muster des Korans wiederholen müßte.« (BOUMAN 1990: 4). Judenfeindliche Passagen, die man aus dem Kontext gerissen, für dschihadistische Propaganda nutzbar machen kann, sind in ausreichender Zahl vorhanden. So etwa in Sure 2:

»(65) Ihr kennt doch diejenigen unter euch, die sich in betreff des Sabbats vergingen, zu denen Wir sprachen: »Werdet ausgestoßene Affen!«

Oder in Sure 5:

»(59) Sprich: »O Volk der Schrift, verwerfet ihr uns etwa nur deshalb, weil wir an Allah glauben und an das, was Er zu uns hinabsandte und zuvor hinabsandte, und weil die Mehrzahl von euch Frevler sind ?« (60) Sprich: »Kann ich euch etwas Schlimmeres verkünden als das, was euer Lohn bei Allah ist? Wen Allah verflucht hat und wem Er zürnt – und verwandelt hat Er einige von ihnen zu Affen und Schweinen – und wer dem Tagut (das Böse oder der Teufel, Anm. TK.) dient, die befinden sich in schlimmem Zustand und sind weit abgeirrt vom ebenen Pfad«

Palästina als zentrales Topos der dschihadistischen Ideologie bringt aber nicht nur den modernen islamistischen Antisemitismus zum Vorschein, sondern zeigt vielmehr die Berührungspunkte der Dschihadisten mit dem deutschen Nationalsozialismus in aller Deutlichkeit. Diese Berührungspunkte sind auch der Grund dafür, dass manche Politologen vom Dschihadismus als »Faschismus des 21. Jahrhunderts« sprechen. Doch auch ohne diese problematische Zuschreibung zu verwenden, lässt sich das Verhältnis zwischen Nationalsozialisten und Dschihadisten vor allem in Hinblick auf den modernen Antisemitismus darstellen. Obwohl man in Nazideutschland sogar gewisse Sympathien für einen Judenstaat hegte, zumal man mit der Vernichtung der Juden durch die Araber rechnete, kippte die Stimmung 1937 mit der Veröffentlichung des Abschlussberichts der Peel-Kommission, der eine britische Mandatschheit über Palästina vorsah. Daher änderte man die Strategie und unterstützte fortan

militante arabische Kreise, zunächst zwar bloß inoffiziell, da man den endgültigen Bruch mit England vermeiden wollte, mit dem Ausbruch des zweiten Weltkrieges aber in hohem ideologischen und materiellen Maße (LEWIS 1987: 166-170). Der Nationalsozialismus wurde zunehmend zum Vorbild für viele Araber, die in ihrem antijüdischen Kampf einen mächtigen Bündnispartner brauchten. Parteien inklusive paramilitärischen Jugendorganisationen, wie die Jungägyptische Partei wurden gegründet. Die Stimmung im gesamten Nahen Osten war in den 1930er stark geprägt von der antisemitischen Propaganda. Ein Führer der Syrischen Baath Partei beschreibt die damalige Stimmung in Damaskus folgendermaßen:

»Wir waren Rassisten, wir bewunderten den Nationalsozialismus, lasen seine Bücher und die Quellen seiner Ideen, insbesondere Nietzsche, Fichte und H.S. Chamberlains *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* [...] Wir dachten als erste daran, *Mein Kampf* zu übersetzen. Wer in dieser Zeit in Damaskus lebte, kann die Neigung des arabischen Volkes zum Nazismus verstehen« (zit.n. LEWIS 1987: 175, Hervorhebungen im Original).

Von dieser antisemitischen Stimmung wurden nahezu alle politischen Führer der arabischen Welt beeinflusst, vor allem auch die beiden Offiziere Nasser und Sadat. Erst als im Nasserismus der Einfluss der Sowjets in Ägypten stärker wurde, brandmarkte man zwar »den Nazismus« als schlechte Sache, der Antisemitismus selbst aber bekam immer wahnhaftere Dimensionen. So erklärte Nasser 1964, dass »die Lüge von den sechs Millionen ermordeten Juden [...] von niemandem ernst genommen« werde (zit.n. LEWIS 1987: 194).

Auch wenn es zunächst so scheinen mag, war die ideologische Überladung der Palästinafrage keineswegs eine logische Folge historischer Notwendigkeiten. Vielmehr war sie spätestens seit den 1930er Jahren einer massiven Kampagnisierung ausgesetzt. Nachdem die jüdische Gemeinde in Ägypten noch mehr oder weniger erfolgreich einen antideutschen Boykott organisierte, arbeitete man in einem Kairoer Büro der NSDAP bereits an neuen Strategien, um den Antisemitismus auch in Nahost zu schüren. In einer Stellungnahme der ägyptischen NSDAP/AO heißt es, man müsse »an dem Punkt ansetzen, an dem wirkliche Interessengegensätze zwischen Arabern und Juden bestehen: Palästina. Der dortige Gegensatz zwischen Arabern und Juden muß nach Ägypten verpflanzt werden« (zit.n. KÜNTZEL 2002: 28f). Die Allianz von Muslimbrüdern und Nationalsozialisten arbeitete nunmehr durch gezielte Propaganda und die Verbreitung von antisemitischen Hetzschriften wie *Mein Kampf* und den *Protokollen der Weisen von Zion* auf einen Stimmungswechsel im gesamten Nahen Osten in Richtung Antisemitismus und Antizionismus hin. Diese

enorme propagandistische Anstrengung zeigte schon bald ihre ersten Erfolge: 1938 war die ägyptische Regierung bereit, an einer von der Muslimbruderschaft organisierten »Palästina-Konferenz« teilzunehmen. Diese antisemitische Konferenz, an der als einziger Europäer ein Deutscher teilnahm, fällt in die Zeit der Unterstützung des Generalstreik des Muftis von Jerusalem (1936-1939), in dessen Verlauf die Mitgliederzahl der Bruderschaft von 800 auf 200000 anstieg. Berücksichtigt man die Tatsache, dass al-Banna den antijüdischen Dschihad durch Verweise auf die Aqsa-Moschee in Jerusalem, sowie einer Überlieferung, wonach sich eine wie auch immer geartete Entscheidungsschlacht rund um Jerusalem ereignen werde, religiös fundieren konnte, so wird offensichtlich, dass der Antisemitismus den Aufstieg der Bruderschaft als Massenorganisation deutlich begünstigt hat (KÜNTZEL 2002: 29-33).

Die zentrale Figur der Allianz zwischen Dschihadisten und Nationalsozialisten war der berühmte Großmufti von Jerusalem, Amin el-Husseini. Als glühender Antisemit und persönlicher Freund Heinrich Himmlers war er nicht nur für Kriegsverbrechen sowie zahlreiche Tote im Holocaust verantwortlich (vgl. GENSICKE 2007: 103-113), sondern als Theoretiker und Oberhaupt der palästinensischen Muslime auch darum bemüht, den Antisemitismus in der arabischen Welt weiter auszubreiten. Der von ihm angestachelte Aufstand (1936-1939) gegen die zionistische Besiedelung Palästinas wurde weitgehend von Nationalsozialisten finanziert und von den Muslimbrüdern militärisch mitgetragen (KÜNTZEL 2002: 34-41). Der Kampf in Palästina richtete sich aber nicht nur gegen die Juden, sondern auch gegen die innerislamische Opposition, vor allem gegen jene Strömungen, die sich gegen die Islamisierung der Politik stellten. Ungeachtet seiner Rolle im Zweiten Weltkrieg und seiner Verantwortung für Kriegsverbrechen (vgl. GENSICKE 2007: 149f.) konnte er nach dem Krieg unbehelligt nach Kairo zurückkehren, wo er sogar zum Stellvertreter al-Bannas wurde. Neben zahlreichen Nazis konnte er nun von Ägypten aus seinen antijüdischen Kampf fortsetzen (KÜNTZEL 2002: 50f.). Sein politisches Wirken war stets davon geprägt, die Muslime über den gemeinsamen antijüdischen Kampf zu einen, weswegen er als der Theoretiker des antijüdischen Dschihad gilt. In seiner umfangreichen historischen Studie über Leben und Wirken des Großmuftis kommt schließlich Klaus Gensicke zu folgendem Schluss:

»Die eliminatorische Machtpolitik, die Amin el-Husseini seinerzeit [...] begründete, zieht sich bis heute wie ein roter Faden durch die Charta der Hamas. Dieser zur Tradition gewordene fanatische Extremismus [...] stellt eine gescheiterte Politik der Kompromißlosigkeit, der Unversöhnlichkeit und des

»alles oder nichts« dar« (GENSICKE 2007: 192).

Spricht man heute über den antijüdischen Dschihad, müssen besonders die Ereignisse der 1930er und 40er Jahre berücksichtigt werden, um nicht Gefahr zu laufen, der gängigen Interpretation, wonach Israel der arabischen Welt einen triftigen Grund für den Antisemitismus liefere, anheimzufallen. Diese besagte Interpretation, wonach es einen »wahnhaften« Antisemitismus (etwa der Nazis) und einen »quasi-legitimen« Antisemitismus (der Araber) gäbe ist nämlich insofern absurd, als dass der arabische Antisemitismus genau in diesem wahnhaften, die jüdische Weltverschwörung propagierenden Antisemitismus verwurzelt ist und nicht erst 1967 erfunden wurde (vgl. KÜNTZEL 2007: 41).

Der Antisemitismus wurde jedenfalls zur Konstante in der muslimischen Welt. Dokumentierte antisemitische Handlungen und Äußerungen gibt es sowohl von Fundamentalisten, Dschihadisten, Nationalisten, Kommunisten und Antikommunisten. Es scheint, als sei der Antisemitismus in gewisser Hinsicht das einzige einigende Band quer über andere ideologische Differenzen hinweg (vgl. KÜNTZEL 2002: 63-102). Nachhaltig blieb jedenfalls auch der Einfluss des Nationalsozialismus. So heißt es in dem Vorwort zur arabischen Ausgabe von Mein Kampf über die Themen Nationalismus, Regierungsform und Rassen: »Diese Probleme haben nichts von ihrer Aktualität verloren, und wie weit sind wir in der arabischen Welt von einer klaren Sicht dieser drei Probleme entfernt!« (zit.n. WILD 1964: 211)

2.4 Die dschihadistische Wende

Die Karriere des Ägyptischen Generals und späteren Regierungschefs Nasser wird hauptsächlich mit zwei Ereignissen in Verbindung gebracht: Seiner verheerenden Niederlage im Sechstagekrieg, sowie das von ihm veranlasste Verbot der Muslimbruderschaft und die darauf folgende brutale Unterdrückung islamistischer Kreise. Tatsächlich war seine Karriere jedoch um einiges komplexer, als dies oft dargestellt wird. Als aktives Mitglied der Muslimbruderschaft und persönlicher Freund des Muftis von Jerusalem war er 1948 Befehlshaber an der palästinensischen Front (KÜNTZEL 2002: 68f.). Seine spätere Wandlung zum Antiislamismus war daher wohl eher pragmatischer denn ideologischer Natur. Nasser war genau soviel Antiislamist, wie es sein politisches Kalkül erforderte. 1952 war er Kopf der Julirevolution der »Freien Offiziere«, die die Monarchie beendete und durch eine Republik ersetzte. Idol der antiimperialistischen Bewegung wurde er 1956, als er äußert symbolträchtig als politischer Sieger des Sinai-Krieges hervorging. Etwas mehr als zehn Jahre

später wurde der Nimbus seiner Unbesiegbarkeit jedoch durch einen Schlag zerbrochen. Der Sieg der israelischen Armee im Sechstagekrieg von 1967 war ein besonderer Schock für die gesamte muslimische Welt und zugleich der Umbruch zugunsten des »Dschihad-Islamismus« (vgl. u.a. KÜNTZEL 2002: 67f.; KEPEL 2002: 91f.; TIBI 2001: 243).

Die Reaktion auf die Niederlage im Sechstagekrieg war eine radikale. Wenige Wochen nach der Niederlage kamen Religionsführer aus 33 Ländern bei der »Vierten Konferenz der al Azhar-Akademie für Islam-Forschung« zu dem Schluss, dass der Islam mit dem Sozialismus und anderen säkularen Ideologien nicht vereinbar sei und dass die gegenwärtige Krise durch eine stärkere Orientierung an den Glauben überwunden werden müsse. Sogar Nasser selbst kündigte im Juli 1967 unerwartet an: »Vielleicht wollte der allmächtige Gott eine Lektion erteilen, um unsere Seelen von den Makeln zu reinigen [...] die wir beim Bau unserer neuen Gesellschaft vermeiden müssen« (zit.n. KÜNTZEL 2002: 67). Diese religiösen Bekenntnisse fanden auch ihren Widerhall in der realen Politik. Der Siegeszug der dschihadistischen Sichtweise auf den Palästinakonflikt manifestierte sich in dessen Deutungsmonopol darüber. Fortan wurde die israelische »Besetzung« Palästinas zunehmend im Kontext des Koran interpretiert (vgl. BOUMAN 1990: 2-3). Militante Muslime änderten zudem - in Anlehnung an die islamische Frühzeit - ihre Gebetsrichtung nach Jerusalem. Die dschihadistische Doktrin selbst orientierte sich aber hauptsächlich noch immer am »inneren« (in der Qutbschen Diktion: »nahen«) Feind, als dessen Hauptakteure man Regierungschefs wie Nasser identifizierte, indem man ihnen eine »Konspiration« mit Israel vorwarf (KIEFER 2002: 109). Doch auch im säkularen Lager herrschte überwiegend Ratlosigkeit und *Selbstkritik nach der Niederlage* (KEPEL 2002: 91). Nasser sah sich nun zu Zugeständnissen an die radikalen Kreise gezwungen, er begnadigte Muslimbrüder, ließ des weiteren innerhalb des Militärs Broschüren über den Dschihad verteilen und bediente sich zunehmends selbst dschihadistischer Rhetorik. Nach seinem Tod 1970 kam es unter seinem Nachfolger Sadat zur logischen Konsequenz dieser Entwicklung. Sadat förderte radikale islamistische Kreise, ließ zahlreiche Moscheen bauen, ließ den Stellenwert der Scharia für die Gesetzgebung in der Verfassung festschreiben und amnestierte viele Muslimbrüder (KÜNTZEL 2002: 73-76).

Im Kontext dieser Entwicklung haben es dschihadistische Bewegungen geschafft einerseits ihren revolutionären Anspruch als Massenbewegung zu wahren, andererseits auch Teile des frommen Bürgertums für sich zu gewinnen. Zudem profitierten sie vom aufkeimenden Konkurrenzkampf innerhalb des arabischen Nationalis-

mus, der zwischen »progressivem« (Baath-Partei, Nasserismus) und »konservativem« (Monarchien auf der arab. Halbinsel, Jordanien) Flügel aufgerieben wurde (KEPEL 2002: 89-91).

2.4.1 Sayyid Qutb

Kaum ein Theoretiker hat den militanten Dschihadismus in dem Maße beeinflusst wie Sayyid Qutb. Seine ideologische und persönliche Entwicklung kann heute als Sinnbild der gesamten dschihadistischen Bewegung gesehen werden. Geprägt von der wechselhaften Geschichte Ägyptens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts machte er viele ideologische Wendungen, um schließlich im Islam die Antwort und Lösung auf alle Fragen und Probleme der Moderne zu finden. Im Wesentlichen wurde er vom Literaturkritiker über einen Sozialreformer und Nationalisten zum Islamisten (DAMIR-GEILSDORF 2003: 19-60). Anstoß für seine letzte ideologische Wende, also vom Nationalisten zum Islamisten dürfte sein von 1948 bis 1951 vollbrachter Aufenthalt in den USA gewesen sein. Ursprünglich wurde er von seinem Arbeitgeber, dem ägyptischen Bildungsministerium, dorthin geschickt, um das amerikanische Bildungssystem zu studieren. Der »American Way of Life«, besonders aber die sexuelle Freizügigkeit, war für ihn nur schwer zu bewältigen. »Sayyid was repeatedly embarrassed by a sexual promiscuity that disgusted him«, schreibt Gilles Kepel in seinem Werk über ägyptischen Extremismus (KEPEL 1985: 41). Unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Ägypten wurde er Mitglied bei der Muslimbruderschaft und intensivierte seine theoretisch-ideologische Tätigkeit. Für das Nasserregime galt er allerdings als gefährlich und wurde 1955 zu 15 Jahren Haft verurteilt. Nach einer vorübergehenden Begnadigung wurde er sogar zum Tode verurteilt und am 21. August 1966 hingerichtet. Einen Großteil seiner Theorien entwickelte er bereits während seines Aufenthaltes in den USA. Hauptsächlich sind sie von folgenden Themen geprägt:

1. Qutbs theoretischer Hang zu Dichotomien äußert sich nirgendwo deutlicher als in seinem Konzept der *dschahiliyya*, die im Gegensatz zum Islam, also zu Wahrheit und Wahrhaftigkeit steht. Die *dschahiliyya* bezeichnet die Phase der vorislamischen »Barbarei«, die er in der Gegenwart in allen säkularen Ideologien wie dem Nationalismus ortet. Aufgrund dessen Dominanz in der Zeit des Qutbschen Wirkens wurde er schnell zum Regimegegner (KEPEL 2002: 39). Die Dichotomie *Dschahiliyya – Islam* dient aber vor allem zur Denunziation gegenwärtiger muslimischer Herrscher, denen er Apostasie vorwirft und so den

Dschihad gegen sie legitimiert. Durch den Dschihad sollten endgültig alle säkularen Politikkonzepte verschwinden, für die Qutb nur Verachtung empfand: »Sie nennen es Regieren eines Individuums oder des Volkes, Kommunismus oder Kapitalismus, Demokratie oder Diktatur, Autokratie oder Theokratie. Die verschiedenen Formen und Bezeichnungen verdienen keine Beachtung, denn sie haben die grundlegende Maxime [gemeinsam], dass die Menschheit der Menschheit dienende Verehrung erweist und die Göttlichkeit Gottes – erhaben sei Er – sein Herr-Sein, seine Autorität und seine Macht ablehnt« (zit.n. DAMIR-GEILSDORF 2003: 87)

2. Noch bevor er den Rest seiner umfassenden Theorie entwickeln konnte, hat sich schon relativ früh der *Stellenwert des Antisemitismus* in seinem Denken herauskristallisiert. Bereits 1950 veröffentlichte er sein Pamphlet *Unser Kampf gegen die Juden*, in der sich schon diese allzu typische verzerrte Ideologisierung der islamischen Frühzeit findet. Über ebendiese heißt es zunächst: »Die Juden waren diejenigen, die einen Krieg der Gerüchte, der verdeckten Konspiration und des Verrats innerhalb der muslimischen Reihen führten, so wie sie auch Zweifel und Verdächtigungen über den Islam verbreiteten und zu Verfälschungen des muslimischen Glaubensbekenntnisses und zu falschen Behauptungen gegen seine Führer anstifteten« (zit.n. KÜNTZEL 2007: 155). Daraus ergibt sich für Qutb (in Anspielung auf Marx, Freud und Durkheim) in der Gegenwart: »Hinter der Doktrin des atheistischen Materialismus steckte ein Jude; hinter der Doktrin der animalistischen Sexualität steckte ein Jude; und hinter der Zerstörung der Familie und der Erschütterung der heiligen gesellschaftlichen Beziehungen steckt ebenfalls ein Jude« (zit. n. KÜNTZEL 2007: 156). An anderer Stelle heißt es, die Feinde des Islam seien getrieben vom »finanzielle(n) Einfluss der Juden« und dem »Geist der Kreuzzüge, der den Okzidentalern im Blut liegt« (zit.n. DAMIR-GEILSDORF 2003: 92).
3. Die Ablehnung jeglicher säkularer Ideologie geht im Qutbschen Werk einher mit einer *Universalisierung des Glaubens*. Am deutlichsten wird diese Vorstellung einer universalen islamischen Ideologie durch seine eigenen Worte: »Der Islam umfasst die wahre Beschaffenheit der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung, zwischen Sein, Leben und Menschen, zwischen dem Menschen und seiner Seele, zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen Individuum und Staat, zwischen allen menschlichen Gemeinschaften und die Beschaffenheit der Beziehung zwischen den Generationen. Alles hat er auf die umfassende

universale Idee zurückgeführt, deren Linie in allen übrigen Ableitungen und Details bemerkbar ist.« (zit.n. DAMIR-GEILSDORF 2003: 65) Dieses universale Prinzip beinhaltet natürlich auch staatstheoretische Implikationen. Anleihen hierfür nahm er vor allem vom Pakistaner *Maududi*, dessen Theorien er aber um revolutionäre Elemente erweiterte. Waren diese Konzepte der revolutionären Machtergreifung Maududi noch fremd, forderte Qutb schon vehement die Zerstörung des gegenwärtigen gottlosen Staates und seinen Ersatz durch ein wahrhaft islamisches System (KEPEL 2002: 54f.).

4. Für dschihadistische Gruppen am entscheidendsten waren Qutbs *Theorien über den Dschihad*. Seine chronologische »Analyse« der verschiedenen Dschihad-Verse im Koran brachte ihn zu dem Schluss, dass alle diejenigen, die sich auf einen Verteidigungskrieg beziehen, nur vorübergehender Natur seien (DAMIR-GEILSDORF 2003: 183f.). Daher rührt auch die Popularität seines Dschihad-Konzepts bei terroristischen Gruppen. Schon Anfang der 1980er Jahre radikalisierte der Ingenieur *Abdessalam Farag* die Qutbsche Dschihaddoktrin, indem er den Dschihad als *abwesende religiöse Pflicht* charakterisierte, die sich zunächst gegen die »verräterischen« muslimischen Staatsmänner zu richten habe (KÜNTZEL 2002: 86f.). Die Grundlagen für die spätere Transnationalisierung des Dschihad wurden erst durch die Symbiose von saudischem Wahhabismus und Qutbscher Dschihaddoktrin geschaffen.

3 Dschihadistische Gewalt und internationaler Terrorismus

Die bedrohlichste, aber nicht zugleich zwingendste Konsequenz aus der Ideologie des Dschihadismus ist der heute weltweit agierende islamistische Terrorismus, der am prominentesten von Osama bin Ladens *Al-Qaida* repräsentiert wird. Spätestens seit 9/11 diskutiert man – und das weit über akademische Kreise hinaus – über ihre potentielle Gefahr. Man könnte also zu der Schlussfolgerung kommen, dass die Erkenntnisse in diesem Bereich bereits nahezu ausgeschöpft sind. Wirft man jedoch einen Blick in die in unüberschaubarer Menge vorhandener Literatur zum Thema, wird schnell klar, dass dem viel erforschten Phänomen Terrorismus bis dato eine einheitliche, brauchbare Definition fehlt (vgl. WIMMER 2009: 395f.).

Zwar sind die (selbsternannten) Experten oftmals schnell mit dem Etikett »Terrorismus« zur Stelle; nicht selten verbirgt sich dahinter jedoch diejenige Ratlosigkeit, die sich in dem Versuch äußert, ein komplexes Phänomen auf einen simplen Begriff reduzieren zu wollen. Oder wie es Gilles Kepel, einer der wenigen tatsächlichen Experten ausdrückt: »Grob vom allgemeinen Menschenverstand ausgehend, wird ein Konzept entwickelt, das vorgibt, ein soziales Phänomen erkennbar zu machen, tatsächlich aber der Erkenntnis eher im Wege steht« (KEPEL 2006: 14). Dieser Eindruck verstärkt sich in Anbetracht des enormen Anstiegs der religiös motivierten Selbstmordanschläge in den letzten 10 Jahren vor allem deswegen, weil bei dieser Art des Terrorismus die Vernunft als Interpretationsinstrument an ihre Grenzen gelangt. »It is easy and convenient«, schreibt deshalb das National Security Studies Center der Universität Haifa in diesem Zusammenhang, »to suppose that a suicide terrorist must be crazy, a radical loner, or a religious zealot. But in fact most suicide bombers see themselves as soldiers carrying out a mission to inflict damage on an enemy« (NSSC 2007). Die überwältigende Mehrheit der Selbstmordanschläge wird demnach auch, so das NSSC, nicht von »wahnsinnigen«, ideologisch-verblendeten Einzeltätern, sondern von Organisationen mit teils sehr stark gefestigten Strukturen geplant. Es liegt also auf der Hand, dass diese (Terror)Organisationen über erheb-

liche – nicht bloß finanzielle – Mittel verfügen müssen, um eine derart hohe Zahl ihrer Mitglieder zum Suicide-Bombing, auf das wir später noch genauer zu sprechen kommen, motivieren zu können.

Selbstmordanschläge sind aber nur eine – und, wie wir noch sehen werden, mittlerweile sehr wichtige – Form des heutigen religiös motivierten Terrorismus. Die Vielfalt der terroristischen Erscheinungsformen – seien sie nun mit oder ohne religiösem Hintergrund – sowie die teilweise unklaren Kriterien zur qualitativen und quantitativen Abgrenzung zu einzelnen – nicht terroristischen – Attentaten erschwert die Definitionsversuche noch weiter. Um dem zweifellos herausfordernden Problem der akkuraten Begriffsverwendung adäquat zu begegnen, sollen aus diesem Grund zunächst die Schlüsselbegriffe der vorliegenden Arbeit und deren Zusammenhänge in aller Kürze wiederholt werden, um zumindest eine Ausgangsbasis für einen kontextbezogenen Terrorismusbegriff zu finden. Bis jetzt wurden folgende Annahmen getroffen:

- der *islamistische Terrorismus* geht in letzter Konsequenz aus dem *religiösen Fundamentalismus* hervor, welcher wiederum als breite Massenbewegung durch die Reaktion auf die Konfrontation der muslimischen Welt mit der westlichen Moderne sich etablierte;
- der *politische Islam* ist der Sammelbegriff für diejenigen, meist *panislamischen* Strömungen, die aus dem religiösen Fundamentalismus die realpolitische Bestrebung ableiten, das politische System entsprechend religiöser Normen auszurichten;
- der *Dschihadismus* ist diejenige Ideologie des politischen Islam, die den Dschihad als obligatorische militärische Pflicht interpretiert und seinen Stellenwert innerhalb der Gläubigen von der *vergessenen Pflicht* (Abdessalam Farag) zur universellen Pflicht erheben will;
- der *islamistische Terrorismus* ist die letzte (aber nicht zwingende) Konsequenz aus politischem Islam und der Ideologie des Dschihadismus, deren primäres Ziel die gewaltsame Vertreibung der gedachten weltverschwörerischen Allianz aus »Juden und Kreuzfahrern« von der arabischen Halbinsel, sowie Palästina im Allgemeinen und Jerusalem im Besonderen ist;

Aus staatstheoretischer Sicht lässt sich der islamische Terrorismus wie folgt definieren: Erstens zielt er – im Geheimen operierend – durch Gewalt an Menschen

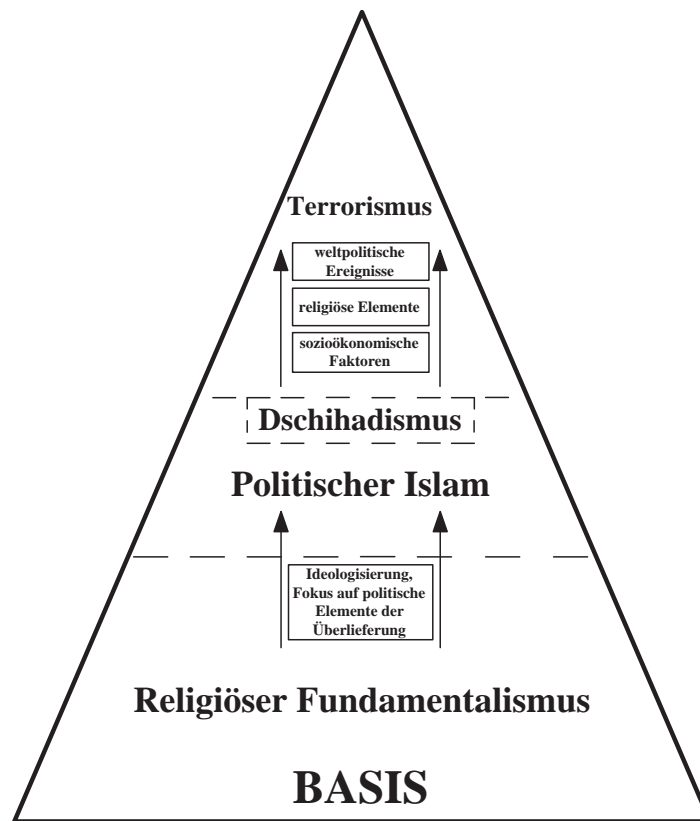


Abbildung 3.1: Fundamentalismus, Politischer Islam, Dschihadismus, Terrorismus

und/oder besonders symbolbeladenen Einrichtungen des politischen Systems, auf eine hohe Symbolkraft terroristischer Akte ab; deswegen ist er auch auf die Verbreitung derselben durch die modernen Massenmedien angewiesen; Zweitens tritt durch diese illegitime Gewaltanwendung der Terrorismus in Konkurrenz zum staatlichen Gewaltmonopol; Drittens will der Terrorismus schlussendlich Maßnahmen des politischen Systems in seinem Interesse erwirken (WIMMER 2009: 397-400). Zwar lässt sich der Terrorismus also nach formalen Kriterien klassifizieren, so etwa, dass er sich in jeder Form stets gegen eine gewisse staatliche Ordnung richte; andererseits scheint jedoch die »rationale«, politisch-zielorientierte Dimension im islamistischen Terrorismus oft zu fehlen. Analysiert man terroristische Akte und die Motive der Akteure, taucht man in eine Welt des Irrationalen ein, wo Terror und Gewalt für den neutralen Beobachter nur noch als Selbstzweck erscheinen (vgl. KÜNTZEL 2007: 1-8).

In Anbetracht der brutalen Irrationalität des islamistischen Terrorismus ist es also

mindestens genauso wichtig dessen ideologischen Komponente, die sich - so scheint es - jeglichem Prinzip der Vernunft entzieht, genügend Beachtung zu schenken. Osama bin Laden steht mit seiner Al-Qaida als Sinnbild für diese Irrationalität, deren Kern die bereits angesprochene gedachte weltverschwörerische Allianz zwischen »Kreuzfahrern« (die Länder des Westens unter der Leitung der USA) und Juden ist. Es scheint, als wären politische Zielsetzungen nur die Beigabe zu einer Ideologie der Gewalt. Was den Kern dieser Ideologie letzten Endes ausmacht, hat niemand deutlicher als Bin Laden selbst, in der 1998 veröffentlichten, vielbeachteten *Erklärung der Internationalen Islamischen Front für den Heiligen Krieg gegen die Juden und Kreuzfahrer* auf den Punkt gebracht:

»Die Amerikaner und ihre Verbündeten zu töten, ob Zivilisten oder Soldaten, ist eine Pflicht für jeden Muslim, der es tun kann, in jedem Land wo er sich befindet [...] Wir rufen [...] jeden Muslim, der an Gott glaubt und von Ihm belohnt werden möchte, auf, dem Befehl Gottes Folge zu leisten und die Amerikaner zu töten und ihre Habe zu plündern an jedem Ort, wo er sie findet, und zu jeder Zeit, wenn er es kann.« (zit.n. KEPEL/MILELLI 2006: 87f.)

Der gegenwärtige islamistische Terrorismus ist also in gleichem Maße Ergebnis eines historischen Prozesses seit 1967, als radikale religiöse Ideen deutlichen Aufwind bekamen, wie auch einer – zumindest teilweise – damit verknüpften ideologischen Weiterentwicklung (vgl. KEPEL 2002: 85-93). Das berühmteste Beispiel für den Einfluss weltpolitischer Ereignisse auf religiöse Ideologien ist die Al-Qaida, deren theoretische Grundlagen Inspiration für fast alle weiteren terroristischen Gruppen ist (vgl. KEPEL/MILELLI 2006). Ihre Ideologie soll also im Folgenden anhand (a) ihrer *religiösen Grundlagen*, sowie (b) ihrem *historischen Kontext* dargestellt werden, der besonders durch die Zäsuren der Jahre 1967, 1973, 1979 und 1990 den Aufstieg des militanten Dschihadismus förderte.

3.1 Zum religiösen Hintergrund der Gewalt

Allzu oft wird bei der Analyse islamisch motivierter Gewalttaten darauf verwiesen, dass diese nichts mit dem Islam selbst zu tun hätten, sondern dass die Religion im Allgemeinen und der Islam im Speziellen nur für ein politisches, soziales oder ökonomisches Ziel ideologisch missbraucht werde. Dass sich die Terroristen aber in ihren Bekennerschreiben nicht selten mit großer Sachkenntnis auf eindeutige Koranstellen berufen (vgl. KEPEL/MILELLI 2006), wird bei dieser Argumentationsweise meistens außer Acht gelassen. Dabei bedarf die Frage, wie weit die religiöse Legitimation von

Gewaltakten gehen kann, ohnehin einer theologischen Diskussion. Dass diese Legitimation letztendlich durch die Religion passiert, ist jedoch politische Realität; genauso wie der Umstand, dass sie von vielen – aber trotzdem einer Minderheit – als gerechtfertigt angesehen wird. Oder, um mit Mark A. Gabriel, einem ehemaligen Professor für islamische Geschichte an der Al-Azhar Universität, zu sprechen: »Ich bin mir darüber im Klaren, dass Extremisten und Terroristen auch politische, wirtschaftliche, soziale oder psychologische Motive haben, aber ich konzentriere mich auf das religiöse Motiv, das der stärkste und gefährlichste Faktor von allen anderen ist« (GABRIEL 2007: 17). Gegen die Theorie, dass es im Islam ebendiese starken *religiösen Motive* gibt, die eine Tendenz zur Gewalt zumindest positiv beeinflussen, wenden sich vor allem folgende zwei Theorien:

1. Die *Theorie der Friedfertigkeit von Religionen*, die besagt, dass Religionen, durch den Umstand begünstigt, dass sie den Frieden zum Inhalt und Zweck haben, wenn überhaupt, ihrem Potential nach gleich gewaltbereit sind und dass die Ausnützung dieses Potentials sich jeweils als politische Instrumentalisierung der Religion charakterisieren lasse. Mit anderen Worten lässt sich aus dieser Theorie kein, wie auch immer gearteter, kausaler Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt ableiten (vgl. LOHLKER 2009 13f.). Daraus folgt insbesondere auch die konfessionsunabhängige Gleichsetzbarkeit des religiösen Fundamentalismus, die meistens auf sozioökonomischen Faktoren zur Erklärung desselben zurückgreift. Diese Theorie wird also vor allem dann verwendet, wenn es darum geht, den religiösen Fundamentalismus als eine »Ideologie der Benachteiligten« darzustellen.
2. Die *Theorie des antiimperialistischen Kampfes ohne primär religiösem Bezug*, die den modernen religiösen Terrorismus letzten Endes als antiimperialistisches Aufbegehren gegen eine lange Tradition der kolonialen Unterdrückung interpretiert. Die religiöse Dimension des Terrorismus verliert in dieser Theorie ihre Relevanz zur Gänze. Häufig findet sich diese Argumentationsweise unter sogenannten antiimperialistischen USA- und Israelkritikern, wie Noam Chomsky, der in seiner Theorie über die Terroranschläge vom 11. September behauptete, dass sie in keiner Relation zu den von den USA begangenen Völkermorden stünden (BERMAN 2004: 184-195). Religiöser Terrorismus lässt sich also in dieser Sichtweise als Resultat einer Notlage erklären, oder wie es Albrecht Metzger formuliert: »Am 11. September 2001 entlud sich der Haß, der sich im Laufe von über 150 Jahren des Kolonialismus und der Unterdrückung

aufgestaut hatte, in ungeahnter Wucht« (METZGER 2004: 27).

Martin Riexinger spricht im Zusammenhang mit diesen beiden beliebten Ansätzen von zwei Sichtweisen über die religiöse Gewalt, die entweder (a) *politische* und *sozio-ökonomische* Umstände (wie die beiden oben genannten) betonen oder (b) *kulturellen* und *religiösen* Argumenten den Vorrang bei der Erklärung des Zusammenhangs von Religion und Gewalt geben. Für die Überprüfung der ersteren Variante gelte es demnach folgende gängige Argumente auf ihre Stichhaltigkeit hin zu überprüfen (RIEXINGER 2004: 29-32):

- Die *Armutstheorie*, die den Aufstieg fundamentalistischer und militanter Bewegungen durch die vorherrschende Armut in den entsprechenden muslimischen Ländern erklären will. Auch wenn diese Theorie aus einem oberflächlichen Verständnis von Ursache und Wirkung relativ naheliegend scheint, handelt es sich um bloße Projektion: »die Religion wird als unmittelbarer Ausdruck der ökonomischen Misere, als sogenannte soziale Frage, fetischisiert, und wer im Sinne dieser Religion dann politisch zu handeln beginnt, ist zwangsläufig ein Widerstandskämpfer« (SCHEIT 2006: 75). Ein Blick auf die Fakten zeigt, dass einige der einflussreichsten Top-Terroristen aus Saudi-Arabien stammen und alles andere als finanziell benachteiligt sind. Bin Laden selbst ist bekannterweise sogar Multimillionär (vgl. WIMMER 2009: 436). Gegen diese Theorie dürfte auch die Tatsache sprechen, dass in vielen der ärmsten Staaten der muslimischen Welt, wie Bangladesch oder einigen afrikanischen Staaten, der Einfluss dschihadistischer Gruppen und Parteien verhältnismäßig schwach ausgeprägt ist. Das hat oft damit zu tun, dass der politische Islam, speziell in Afrika, vor dem Problem einer fehlenden afrikanisch-islamischen Identität steht, da die Bindung des Islam an eine arabische Identität viel stärker zu sein scheint (vgl. u.a. ABUN-NASR/LOIMEIER 2005: 430-447; HARDER 2005: 367-371). Auch wenn also dieser oberflächliche Zusammenhang von Armut und Fundamentalismus nicht besteht, muss trotzdem darauf hingewiesen werden, dass der Islam als sozialrevolutionäre Ideologie trotzdem zahlreiche benachteiligte Schichten mobilisieren konnte. Als Musterbeispiel gilt hier die islamische Massenbewegung in Ägypten, die zumindest ihrer Rhetorik nach der sozialen Gerechtigkeit einen hohen Stellenwert einräumte (WICKHAM 2002: 36-62).
- Die *Imperialismustheorie*, der zufolge die Radikalisierung der Religion ausschließlich eine Reaktion auf den »westlichen Imperialismus«, entweder in

kulturellem (Sittenverfall), ökonomischen (Globalisierung), politischen (Unipolarität) oder militärischen (Kolonialismus) Sinn ist. Gegen diese Theorie spricht, abgesehen davon, dass Saudi-Arabien, eine der wichtigsten Quellen für Fundamentalismus und Dschihadismus, niemals unter kolonialer Herrschaft stand, vor allem der Umstand, dass sich der militante Dschihadismus insbesondere auch gegen andere Muslime, sowie Staaten und Völker der »Dritten Welt« richtet. Wie zudem noch gezeigt werden wird, ist die Prioritätenumkehr zugunsten des Kampfes gegen den »fernen Feind« - also der USA und anderen »imperialen« Mächten, statt des vormaligen Kampfes gegen den »nahen Feind« - den vermeintlich korrupten muslimischen Regierungen - eine relativ neue Entwicklung, die nicht nur rein ideologisch motiviert, sondern durchaus pragmatischer Natur ist.

- Die *Unterdrückungstheorie*, die den Fundamentalismus und Dschihadismus als Reaktion auf die Unterdrückung im jeweiligen Herkunftsland erklärt. Zwar gibt es auch in demokratisch regierten Ländern dschihadistische Gruppen, für Algerien in den 1990ern, den vorrevolutionären Iran und das nasseristische Ägypten lässt sich jedoch mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass gerade die äußerst repressiven staatlichen Maßnahmen breite Teile der Bevölkerung radikalisierten (vgl. u.a. BUCHTA 2005: 135-162; KEPEL 2002: 132-147; KOGELMANN 2005: 422-425). Fraglich wird diese Theorie allerdings dann, wenn man die politischen Realitäten der neu geschaffenen Systeme mit ihrem Vorgängerregime vergleicht. Ein Blick auf den postrevolutionären Iran, das Talibanregime der späten 1990er oder Pakistan unter General Zia ul-Haq zeigt, dass Regime mit dem Dschihad als Staatsdoktrin um ein vielfaches repressiver sind als ihre Vorgänger (vgl. RIEXINGER 2004: 31).
- Die *Gelehrtentheorie*, die - vor allem unter westlichen Islamwissenschaftlern beliebt - besagt, dass die Köpfe des militanten Islam aus Unwissenheit über dessen wahre Lehre handeln. Auch hier gilt es allerdings zu differenzieren: Zwar waren und sind *Osama bin Laden* und *Sayyid Qutb* durchaus nicht als religiöse Gelehrte zu betrachten; demgegenüber genossen aber beispielsweise *Umar Abd ar-Rahman*, Drahtzieher zahlreicher Anschläge, wie auch *Ayatollah Ruhollah Khomeini* oder *Musa as-Sadr*, Gründer der libanesischen Hisbollah, eine überaus fundierte theologisch-akademische Ausbildung. Nicht zu vergessen wären auch hier die großen Ideologen Hasan al-Banna, Sayyid Abul Ala Maududi, sowie Hasan at-Turabi, die allesamt nebst ihrem Besuch von säku-

laren Bildungseinrichtungen vor allem eine umfassende traditionell-religiöse Bildung erfahren haben (RIEXINGER 2004: 31f.).

Wie wir also sehen, können all diese oben genannten Theorien den Aufstieg des militanten Dschihadismus nur zum Teil erklären. Gerade deswegen gilt es, neben diversen sozioökonomischen Faktoren auch religiöse Elemente als Grundlage einer Analyse miteinzubeziehen. Alle diese Elemente stammen direkt aus der Überlieferung, ihrer theoretischen Weiterentwicklung oder der Praxis muslimischer Geschichte. Gerade deswegen übermitteln sie ein Bild der Authentizität und werden selten oder gar nicht angezweifelt. Dschihadistische Gruppen und religiöse Fundamentalisten berufen sich alle auf folgende religiöse Vorstellungen: (vgl. u. a. GABRIEL 2007: 103-164; MÖLLER 2004: 55-70; RIEXINGER 2004: 29-54):

1. Die *Universalität des islamischen Rechtssystems*, die nur erstens den Koran (die Offenbarung), zweitens die Sunna (das Beispiel Mohammeds), drittens den Idschma (Konsens unter den Rechtsgelehrten, sowie - mit Ausnahme der Hanbalitischen Rechtsschule – viertens den Analogieschluss als einzige Rechtsquellen anerkennt. Die direkte göttliche Offenbarung macht die Einhaltung dieses Rechts zur obligatorischen Pflicht für alle Muslime. Weil es für viele moderne Probleme keine überlieferte Entsprechung gibt, ist vor allem die Deutung durch Rechtsgelehrte wichtig. Die Legitimität dieser Deutungen, die heutzutage vor allem von Rechtsgelehrten an der Al-Azhar Universität getroffen werden, wird jedoch von militanten Dschihadisten in Zweifel gezogen. Sie berufen sich in ihrem Zweifel auf ein Prinzip, wonach die Deutung der Gelehrten dann ungültig sei, wenn sie den grundlegenden Prinzipien des Korans widersprechen. Heute nehmen alle 56 Staaten der muslimischen Weltliga für sich in Anspruch, die Scharia zumindest in großem Maß bei der Gesetzgebung zu berücksichtigen, der Iran und Saudi-Arabien sehen in der Scharia sogar die einzige Quelle für die Gesetzgebung. Mittlerweile gibt es auch in westlichen Staaten wie Kanada und Großbritannien Scharia-Gerichte, an die sich Muslime in zivilrechtlichen Fragen wenden können (GABRIEL 2007: 121-123)
2. Ein weiteres zentrales Element ist das Gefühl der ständigen *Bedrohung durch Ungläubige*, das sich einerseits in dem zu überwindenden Spannungszustand zwischen Dar al-Harb und Dar al-Islam, andererseits durch die Qutbsche Doktrin der dschahiliyya ausdrückt. Die Interpretation des historischen Zustandes erfolgt also heute durch die moderne Ideologie der Dschihadisten, in der nunmehr Christen und Juden (also Ungläubige) als »Kreuzfahrer« gegen die

muslimische Welt ankämpfen. Die »Ungläubigen« bedrohen dadurch unmittelbar den *Machtanspruch des Islam*, als dessen oberstes Ziel es gelten muss, das Kalifat, oder als Zwischenlösung zumindest einen islamischen Staat wiederherzustellen. Daraus folgt auch die Ablehnung herkömmlicher Ideologien, deren Staats- und Nationsbegriff der klassischen Kalifatstheorie eindeutig widerspricht.

3. Das Mittel, um die muslimische Gemeinschaft aus der vermeintlichen Unterdrückung zu führen und das Kalifat wiederherzustellen, ist der *Dschihad*, der im Verständnis der militanten Dschihadisten heute die vielfältigen Formen des modernen religiösen Terrorismus umfasst. Der *universale Charakter von Glaube und Unterordnung* ist es, der den Gläubigen auf dem Dschihad begleitet und sein einziger Antriebsmotor für jegliches Denken und Handeln ist. Letztlich gilt der Dschihad als der ultimative Glaubensbeweis, weswegen auch die *apokalyptischen Vorstellungen im Glauben* zu berücksichtigen sind. Dazu zählen vor allem die Elemente Weltuntergang, Jüngstes Gericht, Auferstehung, sowie die Dichotomie Paradies und Hölle. Gemäß der Überlieferung wird nach dem siegreichen Dschihad der Mahdi, dessen Motiv in der Schia etwas abgewandelt als »verborgener Imam« auftritt, wiederkehren und die Umma endgültig vereinen. Dschihadisten wie bin Laden berufen sich in diesem Zusammenhang vor allem auf die Überlieferung, wonach die Entscheidungsschlacht des Dschihad in Jerusalem um die Al-Aqsa Moschee stattfinden werde (MÖLLER 2004: 68f.)

Berücksichtigt man diese Elemente im Glauben, lässt sich zeigen, dass es erstens *sozioökonomische Faktoren*, zweitens *weltpolitische Ereignisse* (oder Zufälle) und drittens spezifische *religiöse Elemente* waren, die den internationalen Terrorismus in seiner heutigen Form zur Entstehung verholfen haben. Im folgenden sollen also seine historischen und weltpolitischen Ursprünge dargestellt werden.

3.2 Der Dschihadismus nach 1967

Trotz der verheerenden militärischen Niederlage im Sechstagekrieg von 1967 lassen sich innerhalb der arabischen Staaten auch einige siegreiche Kräfte ausmachen: die fundamentalistischen und dschihadistischen Kräfte, konnten, kurz zuvor noch in Opposition befindlich, seit dem israelischen Sieg über die arabischen Armeen ihre Macht innerhalb der jeweiligen Gesellschaften stark ausweiten. In der einschlägigen

Literatur gelten die 1970er Jahre daher generell als die Blütezeit verschiedenster islamistischer Bewegungen (vgl. u.a. ARMSTRONG 2004: 391-442; KEPEL 1991: 44-56; KEPEL 2002: 94-131; LEWIS 2003: 150-173).

In Ägypten verfolgte nach dem Niedergang des Nasserismus *Anwar as-Sadat* eine Politik der Integration dschihadistischer Kreise in das politische System. Im Zuge dessen veranlasste er bereits zu Beginn seiner Amtszeit eine großzügige Amnestierung der bis dahin inhaftierten Muslimbrüder, die bis 1975 abgeschlossen wurde. Darüber hinaus bot er den im Exil lebenden Mitgliedern der Bruderschaft die Möglichkeit zur unbehelligten Rückkehr nach Ägypten. Besonders aber die islamistischen Studentengruppen wie *gam'a islamiyya* konnten sich der Bevorzugung durch den Staat sicher sein. Als »Staat im Staat« waren sie in der Lage, ihre ultrakonservativen Gesellschaftsvorstellungen an den ägyptischen Universitäten weitgehend zu verwirklichen: Neben der großzügigen Versorgung von Studentinnen mit besonders preisgünstigen Schleiern, langen Mänteln und Handschuhen, kümmerten sie sich vor allem um die Geschlechtertrennung in öffentlichen Transportmitteln und in den Hörsälen.

Erst das Jahr 1977 beendete die Harmonie zwischen Staat und Dschihadisten. Die in diesem Jahr stattfindende Wende hatte hauptsächlich zwei Ursachen: Zum einen zeichnete sich spätestens 1977 das Scheitern der Integration dschihadistischer Gruppen ab: Organisationen wie die »Gemeinschaft der Muslime« suchten in Folge der wirtschaftlichen Öffnung Ägyptens nun offen den Konflikt mit dem Staat und begannen mit der Gewalt gegen dessen Repräsentanten. Zum anderen erfolgte in Form der Annäherungspolitik Sadats gegenüber Israel ein Bruch auf symbolischer Ebene: Am 19.11.1977 sprach er vor dem Knesset, was zu den Verhandlungen von Camp David 1979 und dem abschließenden Friedensvertrag führte, im Zuge dessen der Abzug Israels von der Sinai-Halbinsel beschlossen wurde. Letzten Endes bezahlte Sadat für diesen Frieden mit dem Leben. 1981 wurde er von der *Tanzim al-Djihad*, einem Ableger der Gemeinschaft der Muslime, ermordet. Dieses Attentat gilt als Sinnbild für die ideologische Orientierung der dschihadistischen Gruppen in den 1970er und 1980ern: Inspiriert wurden sie durch eine Mischung aus Qutbscher Dschihaddoktrin (»Dschihad gegen den nahen Feind«) und der Lehre *Ibn Taymiyyas* (1263-1328), der besonders den Dschihad gegen ungläubige Herrscher propagierte (DAMIR-GEILSDORF 2003: 249-270).

Zur Volksherhebung - wie von den Attentätern geplant - kam es allerdings nicht. Gilles Kepel geht sogar so weit, dass er das Ausbleiben einer islamischen Revolution als Anfang des Niedergangs des Dschihadismus interpretiert (KEPEL 1991:

52-57; KEPEL 2002: 103-111). Klar ist zumindest, dass durch das Ausbleiben der Unterstützung durch breite Teile des frommen Bürgertums erstmals die Grenzen der Bewegung offen zu Tage traten. Nach den gescheiterten Umsturzplänen setzte man weiter auf Radikalisierung und Terror gegen die (Zivil)Bevölkerung. Was folgte war ein neuer Höhepunkt der Gewalt, dem zwischen 1993 und 1995 knapp 1000 Menschen zum Opfer fielen. Die Regierung Mubarak ließ zwischen Dezember 1992 und April 1994 50 Menschen hinrichten. Betrachtet man die Todesurteile in der gesamten Nasser-Ära (1952-1970) wird die Dimension der staatlichen Reaktion ersichtlich: Lediglich neun Menschen wurden unter Nasser zum Tode verurteilt. Zum einen als Reaktion auf die enorme staatliche Repression, zumindest aber auch aus einer ideologischen Neupositionierung widmete man nun die Aufmerksamkeit wieder dem »fernen Feind« USA und Israel (KÜNTZEL 2002: 89-102).

Neben Ägypten und dem dortigen Einfluss der Lehren Qutbs fand eine umfassende Islamisierung auch in anderen Teilen der muslimischen Welt statt, vor allem aber in Malaysia und Pakistan, wo die Rezeption des Werks von *Sayyid Abul Ala Maududi*, einem der prominentesten Staatstheoretiker der muslimischen Welt, enormen Einfluss genoss. Kern seiner Ideologie, die seit den 1950er Jahren auch in Ägypten ihre Verbreitung fand, ist die Vorstellung, dass sich der Islam kurz vor seinem – durch den Westen eingeleiteten – Untergang befinde. Daher gelte es den Islam als universale – und deswegen vor allem auch politische – Ideologie zu begreifen. Maududis Ideen entsprechen dabei weitgehend einem kompletten Gegenteil moderner Demokratietheorien. Besonders das Prinzip der *Souveränität des Volkes* lehnt er aus religiöser Überzeugung zugunsten der Unterwerfung Gottes strikt ab:

»Es ist weder an uns, über Ziel und Zweck unseres Daseins zu entscheiden und die Grenzen unserer weltlichen Macht festzulegen, noch hat irgendjemand sonst das Recht, solche Entscheidungen für uns zu treffen. [...] Nichts und niemand kann den Anspruch auf Souveränität erheben, weder ein Individuum, eine Familie, Klasse oder Gruppe von Menschen noch die Menschheit schlechthin. Gott allein ist der oberste Herr, und Seine Gebote sind das Gesetz des Islams« (zit.n. ARMSTRONG 2004: 338).

Maududis Staatstheorie ist dem Entwurf nach allerdings als egalitäre Ideologie gedacht: Die Idee der totalen Unterwerfung soll dabei die Gleichheit unter den Menschen gewährleisten; ein hoher Anspruch, der seiner Auffassung nach in keiner anderen Staatstheorie realisierbar sei. Allerdings stößt man auch bei der Maududischen Staatstheorie auf einige Widersprüche: Auf die Fragen nach der Kompatibilität der *schura* mit der modernen Demokratie, den Bedingungen der Anpassung der *Scharia*

für moderne Bedürfnisse und den Maßnahmen zur Vermeidung einer Diktatur in dem von Maududi bewusst geforderten »totalitären« Staat finden sich keine Antworten (ARMSTRONG 2004: 340).

Während in Malaysia das dortige autoritäre Regime den Islam als politische Ideologie dazu nutzte, unterschiedlichste ethnische und gesellschaftliche Schichten in ein stabiles Gleichgewicht zu bringen, wurden die Grundsteine für eine weitere Radikalisierung dschihadistischer Strömungen in der Militärdiktatur Pakistans gelegt. General *Zia ul-Haq*, der durch einen Staatsstreich 1977 den amtierenden Premierminister *Ali Bhutto* stürzte, setzte im Gegensatz zum iranischen Modell einer islamischen Revolution auf einen evolutionären Weg zum islamischen Staat. Im Zentrum seiner Anstrengungen stand dabei während seiner gesamten Amtszeit (1977-1988) die strikte Anwendung der Scharia (KEPEL 2002: 124f.).

Analog zum arabischen Nationalismus befand sich auch der pakistanische Nationalismus spätestens seit der Abtrennung Bangladeschs 1971, wahrscheinlich aber schon seit der Staatsgründung, in der Krise, was das Bhutto- Regime (1972-1977) zunächst dazu veranlasste seinem sozialistischen Programm einen islamistischen Anstrich zu geben. Mit dem steigenden Legitimationsverlust erhöhten sich auch die Anstrengungen Bhuttos, einen islamischen Staat, wie er bereits in den Verfassungen von 1956 und 1973 vorgesehen war, zu realisieren. Doch auch Maßnahmen wie das Verbot von Alkohol, Pferderennen, Glücksspiel und Nachtclubs konnten seinen Sturz durch General Zia nicht verhindern. In seiner Amtszeit konnte nun die *Jamaat-e Islami* von Maududi ihre ideologischen Vorstellungen in die Tat umsetzen. Unter anderem mit dem Geld aus der nun zwangsweise erhobenen islamischen Steuer (*zakat*) und den enormen Rücküberweisungen pakistanischer Ölarbeiter wurden nun großzügig islamische Bildungsinstitutionen wie die nationale Islamische Universität in Islamabad oder die zahlreichen Koranschulen (*dini medresen*), die größtenteils unter dem Einfluss der ultrakonservativen *Deobandi*-Bewegung standen, finanziert. Gelehrt wird in diesen Einrichtungen vornehmlich der Dschihad gegen die Ungläubigen, was wenig verwunderlich dazu führte, dass heute eine große Zahl der Absolventen dieser Einrichtungen - über den Umweg des Dschihad in Afghanistan - im Dienste der Taliban und der Al-Qaida stehen. Zwar kehrte Pakistan nach dem Tod des Generals vorläufig auf den Weg der Demokratie zurück, die unter Diktatur geschaffenen Voraussetzungen zur Radikalisierung einer neuen Generation an Dschihadisten konnten aber nicht mehr rückgängig gemacht werden. So ermöglichte Zias Tod zunächst zwar einen Regierungswechsel, die Konsequenzen seiner Politik sollten aber hinsichtlich der Radikalisierung religiöser Kreise vor allem im

afghanischen Dschihad sichtbar werden (KEPEL 2002: 124-131).

Einen weiteren Höhepunkt dieser Epoche markiert mit Sicherheit die islamische Revolution im Iran 1979. Dort gelang unter der Führung von *Ayatollah Ruhollah Khomeini* (1902-1989), was Gruppierungen in anderen islamischen Ländern bis dahin verwehrt war: Ein Schulterschluss zwischen Intellektuellen, Bürgertum und armer Stadtjugend brachte eine Massenbewegung hervor, die die korrupte Schahregierung stürzen konnte und somit die 2500 Jahre alte Monarchie mit einem Schlag beendete (KEPEL 2002: 151f.). Der neue Staatstyp der »islamischen Republik« wurde geboren. Inspiriert durch das iranische Bestreben, die islamische Revolution zu exportieren (*sodur-e engelab*) unternahmen zahlreiche sunnitische Gruppen Versuche, die Staatsmacht in ihren Ländern an sich zu reißen. Mit dem Scheitern dieses Unternehmens in Syrien und Ägypten wurde vor allem aber die Inkompatibilität des sunnitischen Fundamentalismus mit dem theokratisch-klerikalen Modell des schiitischen Iran deutlich. Als besonders problematisch erwiesen sich die religiösen Eigenheiten der Schia, wie der Glaube an die ausschließliche Legitimität der Imame in politisch-religiösen Belangen und die damit einhergehende schiitische Tradition in Rechtswesen und Kultus, die auf die Wiederkehr des seit dem 10. Jahrhundert verschollenen, »verborgenen Imam« ausgelegt ist, sowie die Sonderstellung der klerikalen Schicht, für die es im sunnitischen Islam keine Entsprechung gibt (BUCHTA 2005: 135-141). Den radikalen sunnitischen Ansätzen gegenüber präsentierte sich die »islamische Republik« fortan als moralisch überlegen. Die Besetzung der Großen Moschee in Mekka als Zeichen des Protestes gegen das korrupte und vermeintlich vom Glauben abgefallene saudische Königshaus wusste Khomeini gezielt propagandistisch für seine Zwecke zu nutzen, in dem er dem Königshaus und anderen Regierungen, wie etwa Sadat in Ägypten, Kollaboration mit dem »Großen Satan« USA vorwarf (LEWIS 2003: 102f.). Seit der Revolution unterstützt der Iran nunmehr großzügig dschihadistische Gruppen in ideologischer und finanzieller Hinsicht, neben der *Islamischen Front für die Befreiung Bahraïns* vor allem die libanesisch *Hisbollah*, deren terroristische Aktivitäten bis nach Argentinien reichen. Die Hisbollah gilt als Vorreiter auf dem Gebiet der Selbstmordattentate im Allgemeinen, im Speziellen aber besonders beim Typus des Selbstmordanschlages durch eine Autobombe. Nachdem im Zuge der israelischen Besetzung des Libanons ein erst 15jähriger Schiit mit einer Autobombe in ein Verwaltungsgebäude der israelischen Armee raste und dadurch 62 Menschen tötete, vermeldete einige Jahre später der damalige Generalsekretär der Hisbollah, *Abbas al-Musawi*:

»Es ist die Schulung durch die Revolutionswächter, die die islamische Jugend

so verwandelt hat, dass sie sich nach dem Martyrium sehnt. Deshalb waren wir auch nicht weiter überrascht, als kurze Zeit nach dem Eintreffen der Revolutionsgardisten ein mit einer 1.200 Kilogramm Bombe ausgerüsteter muslimischer Jugendlicher im Libanon lächelnd in den Tod ging. Das ist die Schule der Revolutionsgarde; die Kunst des Martyriums und das Vermögen, dem israelischen Feind entgegenzutreten, verdanken wir den Revolutionswächtern und ihrem vergossenen Blut« (zit.n. MARKL 2008: 140).

Die Unterstützung radikaler schiitischer Terrorgruppen durch den Iran hat vor allem eine nicht unbedeutende strategische Dimension. In Konkurrenz zu sunnitischen Einflüssen - allem voran dem Wahhabismus in Saudi-Arabien - kämpft das Regime in Teheran um die Hegemonie über dschihadistische Gruppen (vgl. u.a. MARKL 2008: 143-146). Kurz nach der »islamischen Revolution« wurden Camps für Dschihadisten aller Nationalitäten, vor allem aber Libanesen, errichtet. Dahinter standen die Bemühungen des Irans, ein Netzwerk unter der ideologischen und finanziellen Leitung Khomeinis aufzubauen. Zunächst wurden die ausgebildeten Kämpfer für terroristische Akte während des Irak-Iran Krieges eingesetzt, in weiterer Folge wurden ihre Aktivitäten in den Nahen Osten, nach Westeuropa, in die Türkei, nach Griechenland, Pakistan und Malaysia ausgeweitet. Khomeini selbst setzte sich aktiv für eine Pluralität dschihadistischer Bewegungen ein. Als skurriles Beiwerk seines antiwestlichen Wahns lassen sich auch zahlreiche Solidaritätsbekundungen und (erfolglose) Annäherungsversuche an katholisch-militante und auch nicht religiöse militante Gruppen einordnen (TAHERI 1993: 142-158).

Der wichtigste ideologische und finanzielle Motor des Dschihadismus blieb aber weiter das wahhabitische Saudiarabien, das sich den Status des ideologischen Hegemons innerhalb fundamentalistischer Kreise spätestens 1973 sichern konnte. Die wahhabitische Lehre, die aus der Allianz zwischn *Ibn Abd al Wahhab* (1703-1792) und *Ibn Saud* hervorging und zur Staatsdoktrin Saudi-Arabiens avancierte ist von zentraler Bedeutung, wenn es um das Verständnis des modernen Dschihadismus geht. Während in der wahhabitischen Lehre die *Missionierung* dem Dschihad bei der Verbreitung des Glaubens vorzuziehen ist, so ist der Dschihad als defensives Projekt trotzdem eine der wichtigsten kollektiven Pflichten der Umma. Al-Wahhab selbst zeichnete drei Szenarien, in denen der Dschihad Anwendung finden sollte (DELONG-BAS 2004: 203) : Erstens, wenn man auf eine der Umma feindlich gesinnte Gruppe trifft, gemäß Sure 8:45:

»O ihr, die ihr glaubt, so ihr auf eine Schar treffet, stehet fest und gedenket häufig Allahs; vielleicht ergeht es euch wohl.«

Dabei gilt es den in Sure 8:15 beschriebenen Grundsatz zu befolgen:

»O ihr, die ihr glaubt, so ihr auf die schlachtbereiten Ungläubigen stoßet, so wendet ihnen nicht den Rücken.«

Zweitens, wenn sich der Feind über »sein Territorium« hinauswagt; Drittens, bei Aufruf des Imams. Bei letzterer Variante wird er zur obligatorischen Pflicht. Zwar bemühen sich einige Darstellungen des Wahhabismus jeglichen Zusammenhang zwischen der Lehre al-Wahhabs und dem modernen Dschihadismus zu leugnen (vgl. DELONG-BAS 2004: 193-225), tatsächlich gibt es aber zahlreiche Gruppen, die vom Wahhabismus inspiriert wurden. Das liegt natürlich daran, dass die Deutung der Lehre den einzelnen Gelehrten vorbehalten bleibt und der Dschihadismus genau jene Ideologisierung der muslimischen Vergangenheit betreibt, die auch im Wahhabismus zu finden ist. Schließlich sieht auch er den Ausweg aus der Krise in der stärkeren Besinnung auf die Frühzeit des Islam. Anknüpfungspunkte zwischen der wahhabitischen Lehre und den Theorien Maududis und Qutbs finden sich demnach vor allem in der fundamentalistischen Interpretation des Glaubens, die dessen Anwendung in allen Bereichen der Lebensführung als erforderlich betrachtet. Während aber Gruppen wie die Muslimbrüder bewusst auf revolutionäre sozialpolitische Themen setzten, definiert sich der Wahhabismus lediglich über eine reaktionäre Gesellschaftsvorstellung, der Denkkategorien wie »soziale Gerechtigkeit« fremd ist. Trotz dieser doch erheblichen Differenzen fanden in der Zeit des Nasserismus zahlreiche in Ägypten verfolgte Muslimbrüder Zuflucht in Saudi-Arabien. Zahlreiche Muslimbrüder wirkten zudem tatkräftig bei dem Aufbau der Universität von Medina und dem islamischen Bankwesen mit, das heute militante Bewegungen finanziert. In dieser Zeit wurden auch die Grundlage für den »Petroislam« geschaffen, der ab 1973, als durch Ölkrise und Jom-Kippur Krieg die politische Macht des Erdöls erstmals klar sichtbar wurde, von Saudi-Arabien aus die gesamte muslimische Welt erfasste (KEPEL 2002: 70-73). Für die ansteigende Schlagkraft dschihadistischer Gruppen in den 1970er Jahren könnte man also folgende zwei Ursachen benennen: Erstens den *Aufstieg des Fundamentalismus* mit all seinen politischen Implikationen und zweitens die *weltpolitischen Umstände*, die als Katalysator für diesen Aufstieg wirkten (WIMMER 2009: 421-427; KEPEL 2002: 86). Letztendlich war es also der Jom-Kippur Krieg von 1973, der zum endgültigen »Beschleunigungsmoment« (KEPEL 2002: 94) für die Ausbreitung der wahhabitischen Lehre wurde, die nunmehr ihren Einfluss nicht bloß auf orthodoxe Gruppen beschränken musste, sondern weltweit propagandistisch tätig sein konnte. Durch die enormen Einnahmen aus dem Ölgeschäft

hatte Saudi-Arabien nun endlich die Mittel, um seine Deutungshoheit über den Islam massiv auszuweiten. Zudem befinden sich die Sitze der beiden bedeutensten Organisationen, Islamische Konferenz (gegr. 1969) und Islamische Weltliga (gegr. 1962) in Saudi-Arabien. Auch die Organisation und die Schirmherrschaft über den *Hadsch* dürfte ein wesentliches Element bei der Wahhabisierung der muslimischen Welt sein. Zentrales Element dieser Wahhabisierung sind die Schriften von Ibn Taimiyya, dessen Lehre von Saudi-Arabien aus überall in die Welt getragen wird (KEPEL 2002: 98). Aufgrund des Stellenwerts des Dschihads in seinem Werk werden seine Schriften auch von Dschihadisten gern gelesen.

Heute steckt Saudi-Arabien in einem doppelten Dilemma: Einerseits ist das Königreich auf seinen Bündnispartner USA angewiesen, andererseits verbreiten zahlreiche Prediger eine antiamerikanische Stimmung im Land. Schon während des Golfkriegs 1990/1991 spitzte sich die Krise zu: Die Herbeirufung amerikanischer Soldaten zur Sicherung der Grenzen, um einer Invasion Saddam Husseins zuvorzukommen, galt nicht nur in fundamentalistischen Kreisen als Sakrileg. Schließlich befanden sich nun Ungläubige auf der Halbinsel der heiligsten Stätten des Islam (KEPEL 2002: 94-102). Terroristen wie Osama bin Laden motiviert gerade diese »Besetzung« für seinen antiamerikanischen Terror:

»Seit mehr als sieben Jahren besetzt Amerika das heiligste der muslimischen Gebiete (die Arabische Halbinsel), plündert seine Reichtümer, erteilt seinen Regierenden Befehle, demütigt seine Bewohner, versetzt seine Nachbarn in Angst und macht seine Stützpunkte zu Speerspitzen im Kampf gegen benachbarte muslimische Völker« (zit.n. KEPEL/MILELLI 2006: 86).

3.3 Die Al-Qaida

Die Al-Qaida, deren Name wohl bewusst auf die Doppelbedeutung »Basis« und »Regel« abzielt (vgl. KEPEL 2006: 13-20), ist wohl das bekannteste und gefürchtetste Resultat einer Internationalisierung des Dschihadismus. Ihre komplette Geschichte (vgl. BERGEN 2001) wiederzugeben, wäre an dieser Stelle allerdings aufgrund ihres enormen Umfangs unmöglich. Daher beschränke ich mich vor allem auf die wichtigsten historischen und ideologischen Eckpunkte, namentlich die Ereignisse in Pakistan und Afghanistan während der sowjetischen Besatzung, sowie die theoretischen Arbeiten von *Abdallah Azzam*, *Ayman al-Zawahiri* und *Osama bin Laden*, die in dieser Zeit entstanden sind.

Unter der ideologischen, finanziellen und strategischen Führung Abdallah Azzams

und Osama Bin Ladens entstand in Afghanistan während der 1980ern erstmals ein transnationales Netzwerk, das erstens die strukturellen Grundlagen für die spätere Entstehung von Al-Qaida bildete und zweitens die Mobilisierung einzelner Dschihadisten für den Kampf in Konflikten mit vermeintlicher oder realer religiöser Konnotation möglich machte. Ein wichtiger Schritt zur Internationalisierung des Dschihad erfolgte bereits nach dem Ende der Kampfhandlungen in Afghanistan, als viele Veteranen in ihre Heimatländer zurückkehrten und fortan, wie in Algerien und Ägypten, gegen ihre eigenen Regierungen kämpften. Alternativ engagierten sie sich in Konflikten in Bosnien, im Kosovo, in Tschetschenien, Tadschikistan, Aserbeidschan, auf den Philippinen und in Kaschmir. Nicht zuletzt durch die Diaspora der Afghanistan-Veteranen verfügt Osama bin Laden über zahlreiche Sympathisanten in nahezu allen Ländern der Welt (BERGEN 2001: 243f.; STEINBERG/HARTUNG 2005: 693).

Der strukturelle Aufbau des späteren Terrornetzwerkes erfolgte im Wesentlichen erst während seines Aufenthaltes in Afghanistan unter der Taliban Herrschaft. 1998 dürfte die strukturelle Konsolidierung aus den einzelnen Gruppierungen abgeschlossen worden sein. Zunächst wurde eine pyramidenförmige Hierarchie für die Organisation des terroristischen Netzwerks eingesetzt. Dieses Netzwerk wurde mit lokalen Guerillagruppen lose verbunden. Mit dem Einmarsch der USA in Afghanistan wurden jedoch die bestehenden Befehlsketten zerstört, so dass die Hauptfunktion der Al-Qaida heute die Koordination zwischen den »Veteranen der verschiedenen Fronten des Dschihad« ist (LOHLKER 2009: 38). Bin Laden ist heute für viele organisatorisch und ideologisch verschiedene Gruppierungen symbolhafter Knotenpunkt und wichtige gemeinsame Identifikationsfigur. Daher bekennen sich höchstwahrscheinlich auch Gruppen zur Al-Qaida, die von ihrer eigentlichen Struktur nur wenig wissen. Gerade diese äußerst dezentrale Struktur ist aber gleichzeitig auch die größte Stärke der Al-Qaida. Heute besteht sie nur noch aus einem Netzwerk von zahlreichen kleinen, lokalen Gruppen (Zellen), die aufgrund der abgeflachten Hierarchie weitgehend autonom handeln können. Lediglich die großen ideologischen Eckpfeiler werden von bin Laden vorgegeben. Deswegen entspricht die Al-Qaida der Einschätzung mancher Experten nach eher einer Ideologie als einer Organisation (vgl. HERMANN 2004: 71-97).

Hannes Wimmer (2009: 434f.) weist darauf hin, dass die Al-Qaida - trotz dieser dezentralen Strukturen - letzten Endes eine »territoriale Basis« benötigt, vor allem aus dem einfachen Grund, dass sich deren Protagonisten zum Zwecke der Ausbildung und der Organisation unbehelligt bewegen können müssen. Die Realität von Al-

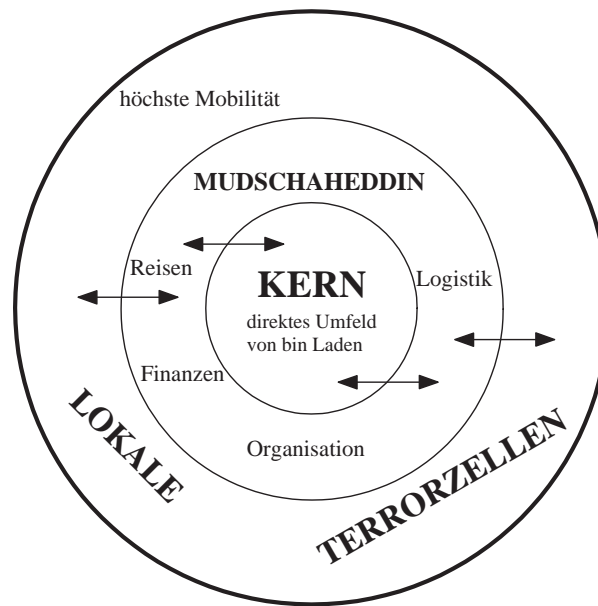


Abbildung 3.2: Struktur der Al-Qaida

Qaida lehrt uns, dass deren Hochburgen besonders in Ländern zu finden sind, in denen das wichtigste Element moderner Staatlichkeit, nämlich das Gewaltmonopol des Staates, höchstens auf dem Papier existiert. Gerade aber weil Al-Qaida symbolisch für den weltweiten islamistischen Terrorismus steht und – wenn auch nicht immer unmittelbar – zumindest als Schaltstelle zwischen einzelnen Gruppen äußerst gefährlich sein kann, wäre deren Zerschlagung besonders wichtig. Die für den Terrorismus notwendige territoriale Bindung ist es auch, die das Projekt Statebuilding in den Staaten Irak und Afghanistan besonders wichtig macht.

3.3.1 Entstehung und Ideologie

Die Entstehung und der Aufstieg der Al-Qaida ist nicht zuletzt einer Ironie der Geschichte zu verdanken, die bewirkte, dass sich durch die sowjetische Intervention in Afghanistan die Interessen der Dschihadisten mit denen der beiden damaligen Weltmächte in dem Land am Hindukusch trafen. Zwar sollte die sowjetische Besetzung Afghanistans (1979-1989) zunächst bloß den Putsch der dortigen Kommunistischen Partei absichern und von Kabul aus eine neue Stabilität über das Land bringen, letztlich war sie aber zumindest mitentscheidend für den Aufbau des neuen internationalen Terrorismus. Zusammenfassend lassen sich folgende zwei Faktoren als ausschlaggebend identifizieren (vgl.u.a. HEINE 2001 138f.; KEPEL 2002: 172-187;

SAGHI 2006: 32-36; WIMMER 2009: 421-430):

1. Die *weltpolitische* Lage, die es ermöglichte, dass die Interessen der radikalisierten Dschihadisten in dieser Phase des Kalten Krieges weitgehend mit den Interessen der USA übereinstimmten. Nach dem Prinzip »der Feind meines Feindes ist mein Freund« unterstützten die USA die afghanischen Kämpfer mit zahlreichen Rüstungsgütern für den Kampf gegen Moskau. Ziel dieser Unterstützung war allerdings kein schneller Sieg der *Mudschaheddin*, sondern vielmehr ein in die Länge ziehen des Krieges, um eine möglichst nachhaltige Schwächung der Sowjetunion zu bewirken. Neben den Interessen der USA im Kalten Krieg kam den afghanischen Kämpfern vor allem die Legitimationskrise der beiden US-amerikanischen Bündnispartner Saudi-Arabien und Pakistan zugute. Während Saudi-Arabien seit der Besetzung der Großen Moschee in Mekka und der islamischen Revolution im Iran um seine ideologische Vorherrschaft in der muslimischen Welt kämpfen musste, hatte Pakistan große Probleme die islamistische Diktatur *Zia ul-Haq* zu legitimieren. Zu guter Letzt dürften die Sicherheitsbehörden beider Länder nicht unglücklich darüber gewesen sein, radikale Kräfte nunmehr in Afghanistan stationiert zu wissen. Darüber hinaus profitierte Pakistan vom wirtschaftlichen Aufschwung des mit dem Afghanistankrieges einhergehenden Drogen- und Waffenhandels, der zum Großteil über pakistanische Grenzstädte abgewickelt wurde.
2. Die *theoretische* Weiterentwicklung des Dschihadismus, die in Afghanistan jene verhängnisvolle ideologische Synthese zwischen Muslimbrüdern und Wahhabismus möglich machte, die - personifiziert durch *Ayman al-Zawahiri* und *Osama bin Laden* - in letzter Konsequenz zum internationalen Terrorismus geführt hat. In Folge der Internationalisierung der dschihadistischen Ideologie konnten viele Afghanistan-Veteranen nun als mobiles Dschihadkommando in verschiedenen Konflikten weltweit eingesetzt werden konnten. Als Vordenker dieser Entwicklung gilt *Abdallah Azzam*, in dessen weit verbreiteten Werk der *Dschihad* als individuelle und obligatorische Glaubenspflicht interpretiert wird.

3.3.1.1 Abdallah Azzam

Besonders die maßgebende Ideologie Abdallah Azzams verdient einer näheren Betrachtung. Als Haupttheoretiker des afghanischen Dschihad, aus dem sich schließlich

die Al-Qaida entwickeln sollte, gilt der palästinensische Religionsgelehrte im Westen als »Pate des Dschihad«, während ihn militante Dschihadisten als »Imam des Dschihads« feiern. Im Zentrum seines Werkes steht die Konzeption des Dschihad als Solidaritätsprojekt bedrohter Muslime, was er besonders in seinen Schriften *Die Verteidigung der muslimischen Gebiete* und *Schließ dich der Karawane an!* argumentierte (HEGGHAMMER 2006: 145f.).

Wie bei seinen Weggefährten ist auch bei ihm die persönliche Biographie elementar für das Verständnis seiner theoretischen Positionen. 1941 im Westjordanland geboren, schloss er sich bereits in den 1950 Jahren den Muslimbrüdern an, wo er sich neben dem Knüpfen wichtiger Kontakte vor allem mit den Schriften al-Bannas beschäftigte. Nach einer kurzen Tätigkeit als Lehrer widmete er sich, inspiriert durch die Theorien der Bruderschaft, ausführlich religiösen Studien in Damaskus. Während dieser Studien in den 1960er Jahren dürfte er weitere Kontakte zu militanten Kreisen geknüpft haben. Nach 1967 musste er in Folge des Sechstagekrieges in ein Flüchtlingslager nach *al-Zarqa* fliehen. Diese Erfahrung hat ihn wahrscheinlich dazu motiviert, sich am bewaffneten Dschihad gegen Israel zu beteiligen. Die Rolle seiner Beteiligung am palästinensischen Dschihad wird aber von einem Großteil seiner Biographen deutlich übertrieben. 1973 promovierte er schließlich und nahm eine Lehrtätigkeit in Ammam auf. Nach einem kurzen Intermezzo in Dschidda, wo es vermutlich zum engeren Kontakt zu *Mohammed Qutb*, dem Bruder des hingerichteten *Sayyid Qutb* kam, wechselte er auf eigenen Wunsch 1981 an die neu gegründete islamische Hochschule in *Islamabad*. Bald schon richtete er jedoch seine gesamte Konzentration auf Afghanistan, wo er sich aber schnell enttäuscht über die relativ wenigen saudischen Freiwilligen zeigte. Der Kontakt zu Osama bin Laden inspirierte ihn schließlich zur gemeinsamen Gründung des Dienstleistungsbüros (*maktab al-khadamat*) (LOHLKER 2009: 57f; HEGGHAMMER 2006: 145-159). Das Dienstleistungsbüro in Peschawar diente der Koordination des Einsatzes der Freiwilligen für den Kampf an der Front, sowie der ideologischen und taktischen Schulung durch Azzam und bin Laden. Bald gründeten die beiden eigene Ausbildungslager für Araber und Ägypter, ihre tatsächliche militärische Rolle dürfte allerdings wesentlich geringer gewesen sein als vielfach angenommen und behauptet wird (HEGGHAMMER 2006: 157-161; KEPEL 2002: 185).

Viel wichtiger waren mit Sicherheit Azzams Reisetätigkeiten, im Rahmen derer er finanzielle Mittel und Freiwillige für den Dschihad aufreiben konnte. 1989 wurde er schließlich unter bis heute nicht geklärten Umständen ermordet. Die Theorien über seine Ermordung reichen über einen Konflikt mit bin Laden und Al-Zawahiri

(über die Ausweitung des Dschihads) bis zu einem Auftragswerk des pakistanischen Geheimdienstes ISI, der CIA oder dem Mossad. Eine weitere populäre Theorie sieht den Grund seiner Ermordung im Konflikt mit afghanischen Splittergruppen (HEGGHAMMER 2006: 163f.). Seine theoretische Arbeit über den Dschihad blieb jedenfalls bis weit über seinen Tod hinaus von großer Bedeutung, seine Schriften dürften in den einschlägigen Kreisen weit verbreitet sein. Die wichtigsten Eckpunkte seiner Ideologie lassen sich wie folgt zusammenfassen (HEGGHAMMER 2006: 164-170; LOHLKER 2009: 57-60):

- Die *Bekämpfung der ausländischer Aggressoren* begründet den defensiven Charakter des Dschihad, der sich als individuelle Glaubenspflicht auch auf ehemals muslimische Gebiete (wie zum Beispiel Andalusien) bezieht. Dass durch diesen Bezug der defensive Charakter des Dschihad wiederum relativiert wird, zeigt sich durch die Rezeption des Azzamsschen Werks. So sind es allen voran Azzamschüler wie Osama bin Laden, die vehement eine Ausweitung des Dschihad fordern. Dadurch wird der Dschihad zur »praktischen Theologie«, die die Einheit Gottes (*tauhid*) im Diesseits »durch das Schwert« (LOHLKER 2009: 57) zu bekräftigen hat.
- Azzams Theorien stehen prinzipiell für eine Territorialisierung des Dschihad, in der das Land an sich (*al-ard*) Priorität gegenüber dem Staat (*al-dawla*), also dem politischen System erlangt. Primär geht es ihm also nicht um irgendeine Staatenlösung (siehe Palästinakonflikt), sondern ausschließlich um die Gewinnung von muslimischem Boden, vor allem aber auch um die »Islamisierung« nationaler Konflikte. Im Vordergrund steht dabei immer die »solide Basis«, die er in Abgrenzung zu revolutionären bzw. elitären Theorien ins Spiel bringt. Schließlich ist Azzam überzeugt von der Kraft der Massenbewegung.
- Seine Arbeiten stehen in der Tradition des Panislamismus und des dschihadistischen Internationalismus. Sein Werk ist an die gesamte Umma gerichtet, die er universal als die gesamte muslimische Glaubensgemeinschaft betrachtet. In dieser Glaubensgemeinschaft, speziell aber unter den Dschihadisten, popularisierte er das Märtyrerkonzept. Dahinter verbirgt sich das Versprechen einer Belohnung im Todesfall, jedoch unter der Bedingung, dass hinter dem Einsatz für den Glauben reine Absichten stehen müssen.

3.3.1.2 Osama bin Laden

Als wichtigster Schüler Azzams gilt Osama bin Laden, der 1959 in Saudi Arabien geboren, durch den enormen Reichtum seiner Familie aus Öl- und Baugeschäften, die nötigen finanziellen Mittel für den afghanischen Dschihad beisteuerte. An militärischen Aktionen dürfte er sich jedoch nur selten bis kaum beteiligt haben, wenngleich sich zahlreiche Mythen um seine kämpferischen Fähigkeiten ranken. Durch seine führende Rolle im afghanischen Dschihad genoss er für kurze Zeit sogar einen relativ guten Ruf innerhalb Saudi-Arabiens und wurde sogar von Regierungskreisen als Vorbild für die Jugend gehandelt. Schon zu dieser Zeit waren wohl einige hunderttausend Kassetten seiner Propaganda im Umlauf. Nach seiner Rückkehr aus Afghanistan folgte aber der Bruch mit dem Königshaus. Bereits im Vorfeld der irakischen Aggression gegen Kuwait soll er den saudischen König Fahd gewarnt haben und ihm 100.000 Mudschaheddin zur Verteidigung der saudischen Grenze angeboten haben (BERGEN 2001: 100f.; HEINE 2001: 150-156). Dieser wollte sich allerdings nicht auf das äußerst unrealistische Versprechen bin Ladens verlassen und bat stattdessen den Bündnispartner USA zu Hilfe. Die aggressive Kritik, die bin Laden infolgedessen an der saudischen Königsfamilie übte, bescherte ihm die Ausweisung des Landes, woraufhin er in den Sudan auswanderte, der sich als ideale Basis für seine Tätigkeiten entpuppte. Unter der Duldung *Al-Bashirs*, der sich 1989 an die Macht putschte, folgte bin Laden der Einladung *Al-Turabis*, dem Vorsitzenden der Sudanesischen Muslimbrüder und damaligem Chefideologen des Regimes. Im Sudan konnte bin Laden ungestört Leute wie *Ayman Al-Zawahiri*, mit dem er bereits in Afghanistan zusammen gearbeitet hatte, um sich versammeln. Neben der Finanzierung und Durchführung zahlreicher Bauprojekte, die eine Infrastruktur im Sudan herstellen sollten, richtete er einige Lager für Afghanistanveteranen ein. In einem Interview mit westlichen Journalisten rühmte er sich schon damals ob seines großen Einflusses in radikalen islamistischen Kreisen und führte unter anderem auch den Abschluss US-amerikanischer Helikopter in Somalia auf seine persönliche Schulung zurück (BERGEN 2001: 104f.). Der Anschlag auf die US-amerikanische Botschaft in Mogadischu, sowie ein gescheiterter Mordanschlag auf den ägyptischen Präsidenten Mubarak, veranlasste schließlich die sudanesische Führung, dem internationalen Druck nachzugeben und die »afghanischen Araber« rund um bin Laden auszuweisen. Daher sah sich bin Laden gezwungen, nach Afghanistan zurückzukehren, wo sich 1996 gerade das Talibanregime konsolidieren konnte. Unter dem Schutz der Taliban konnte er nun sein Netzwerk in dem international völlig isolierten Land

weiter ausbauen. Formal schloss sich nun auch Zawahiri mit Teilen seiner ägyptischen Jihad Gruppe an die Al-Qaida an (STEINBERG/HARTUNG 2005: 693ff).

3.3.1.3 Ayman al-Zawahiri

Der 1951 in Ägypten geborene *Ayman al-Zawahiri* gilt heute mittlerweile als Chefideologe der Al-Qaida. Sein Einfluss dürfte auch maßgebend bei der Entscheidung gewesen sein, den Dschihad gegen die USA zu richten. Zawahiri selbst fiel bereits früh durch seine politische Tätigkeit in Ägypten auf, wobei ihn besonders das Werk Sayyid Qutbs beeinflusst haben dürfte. Als Mitglied der ägyptischen Muslimbrüder leitete er schon selbst bald eine eigene militante »Zelle« mit einigen wenigen Mitgliedern. Als eine Allianz aus *gama'a islamiyya* und *Al-Jihad*, der Gruppe von *Abdessalam Farag*, das Attentat auf Sadat ausführte, geriet auch al-Zawahiri aufgrund seiner indirekten Beteiligung in das Visier der Behörden. Er war, wie die meisten Dschihadisten in den ägyptischen Gefängnissen, besonders starker Folter ausgesetzt, was seine Obsessionen einer jüdisch-amerikanischen Weltverschwörung nur noch steigerten (LACROIX 2006: 278).

Nach einem kurzem Aufenthalt in Dschidda im Anschluss seiner Haftentlassung, traf er, von den Behörden noch immer beobachtet, die Entscheidung nach Peschawar in Pakistan zu gehen, wo er eine große Begeisterung für den afghanischen Dschihad entwickelte. Als er bin Laden kennenlernte, wollte er diesen unbedingt dem Einfluss Azzams entziehen, woraus sich ein regelrechter ideologischer Kampf um den reichen Saudi entwickelte. In diesem Kontext dürfte Azzam al-Zawahiri als Spion der Amerikaner denunziert haben (LACROIX 2006: 280). Letztendlich erwiesen sich die Positionen bin Ladens und Zawahiris als kompatibel, waren doch beide für eine massive Ausweitung des Dschihad. Diese Entwicklung dürfte auch den endgültigen Bruch mit Azzam gebracht haben. Nach dessen Tod ging al-Zawahiri gemeinsam mit bin Laden in den Sudan, was ihm aufgrund der Nähe zu Ägypten besonders gelegen kam. Zwar waren sich Zawahiri und bin Laden einig, dass es einer Ausweitung des Dschihad bedürfe, den Fokus richteten beide aber auf höchst unterschiedliche Ziele. Während sich Zawahiri - nicht zuletzt aufgrund seiner Herkunft - auf den ägyptischen Dschihad konzentrieren wollte, galt für bin Laden - wohl aus mindestens gleichermaßen persönlichen Motiven - der Dschihad gegen Saudi-Arabien und die USA als oberste Priorität. Nachdem vom Sudan aus einige Attentatsversuche in Ägypten scheiterten, sah sich al-Zawahiri mit einer Schwächung seiner Bewegung, vor allem aber dem Schwinden seines letzten vorhandenen Rückhalts in der ägypt-

tischen Bevölkerung konfrontiert. Aus dieser Krise heraus dürfte er 1996 auch das Attentat auf Mubarak geplant haben, was wiederum fehlschlug.

Nach seiner Ausweisung aus dem Sudan, unternahm er, bevor er sich in Afghanistan erneut Osama bin Laden anschloss, zunächst noch einige Reisen, um Sympathisanten und Gelder für seine Bewegung – damals noch die *Al-Jihad* Gruppe – zu lukrieren. Anschließend kam es wieder zur Vereinigung mit bin Laden, dem er seine Jihad Gruppe nun auch formal unterstellte (LACROIX 2006: 282-284). Die mit bin Laden gemeinsam abgegebene *Erklärung der Internationalen Islamischen Front für den Heiligen Krieg gegen die Juden und Kreuzfahrer* markiert nun endgültig die Abkehr vom Kampf gegen den nahen Feind zugunsten des Kampfes gegen den fernen Feind. In Bezug auf die von saudischem Boden aus geführten militärischen Aktivitäten im Irak heißt es darin:

»All diese Ereignisse und Verbrechen sind Teil einer Kriegserklärung der Amerikaner an Gott und seinen Propheten, und die gelehrten Ulemas aller Schulen aus allen muslimischen Jahrhunderten stimmen darin überein, daß der Heilige Krieg eine individuelle Pflicht ist. [...] Nichts außer dem Glauben ist wichtiger« (zit.n. KEPEL/MILELLI 2006: 87f.).

Die ideologische Wende Zawahiris hatte wohl zwei durchaus pragmatische Gründe (LACROIX 2006: 284-288). Zum einen konnte Zawahiri selbst nicht genug Geldmittel für den Dschihad seiner ideologischen Entsprechung aufreiben; er sah sich also gezwungen, den theoretischen Positionen des potenten Geldgebers bin Laden fügen. Zum anderen durchlief die ägyptische Dschihad-Bewegung nach dem Höhepunkt der Gewalt Mitte der 1990er Jahre einen Kurs der Mäßigung. Während zahlreiche ranghohe Dschihadisten zum Gewaltverzicht aufriefen, sah sich eine radikale Minderheit einem Verrat Zawahiris durch die Annäherung an bin Ladens Positionen ausgesetzt. Der verbliebene Teil der Zawahiri-treuen ägyptischen Al-Dschihad Bewegung ging nun in die Al-Qaida über. Seither gilt Zawahiri als Gehirn und Chefideologe der Al-Qaida, während bin Laden eher die Rolle des Geldgebers zukommt. Die »Harmonie« zwischen den beiden Dschihadisten ermöglichte eine neue Dimension des Terrors. 1998 lieferte die Al-Qaida mit den Anschlägen auf die US-Botschaften in Nairobi und Daressalam einen Vorgeschmack auf ihre potentielle Schlagkraft. Trotz der enormen Anstrengungen der US-Armee brachte es die Al-Qaida außerdem zustande, durch ihre dezentrale Struktur neue, ideologisch verwandte Gruppen hervorzubringen. Als bedeutendste gilt dabei der Al-Qaida Ableger im Irak, die von dem 2006 getöteten *Abu Musab az-Zarqawi* äußerst erfolgreich geführt wurde (vgl. STEINBERG/HARTUNG 2005: 694).

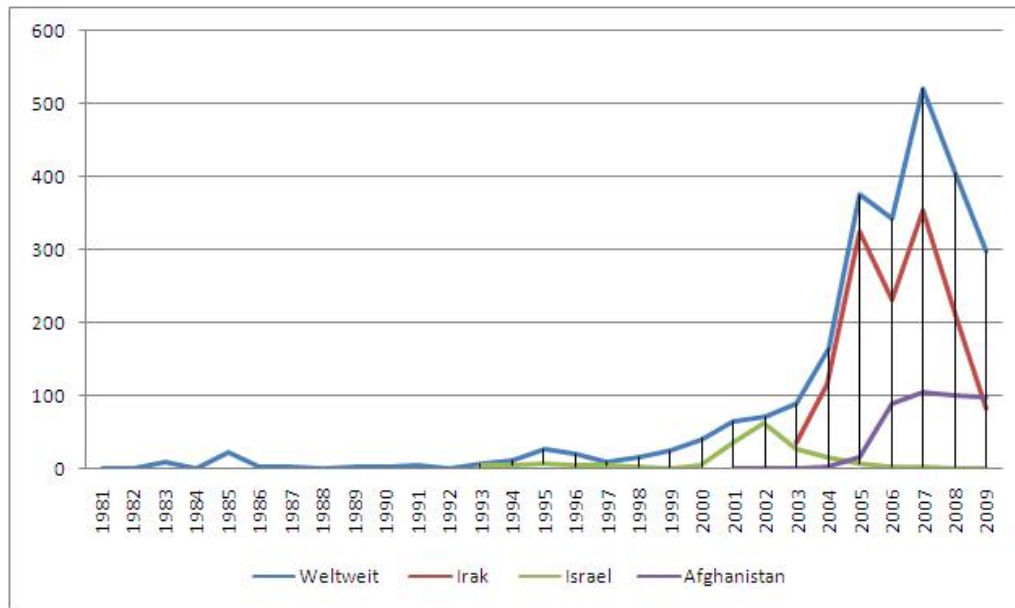


Abbildung 3.3: Selbstmordattentate weltweit

Quelle: eigene Darstellung nach NSSC 2007 sowie NCTC 2010

3.4 Selbstmordattentate und ihre mediale Wahrnehmung

»[...] Auf dem Weg zu Gott zu sterben ist eine Ehre, die alle Kämpfer aus meiner Gemeinschaft wollen; wir lieben den Tod auf dem Weg zu Gott genauso, wie ihr das Leben liebt, wir fürchten nichts, wir hoffen auf einen solchen Tod« (Osama bin Laden, zit. n. KEPEL/MILELLI 2006: 81).

Zweifellos ist das Selbstmordattentat die heute bei weitem gefürchtetste Form des religiösen Terrorismus. In den letzten zehn Jahren kam es, bedingt durch die Kriege in Afghanistan und im Irak zu einem gewaltigen Anstieg, der vor allem mit den dortigen Al-Qaida Ablegern in Verbindung gebracht wird. Auf dem Höhepunkt dieser Entwicklung kam es im Jahr 2007 zu über 500 Selbstmordanschlägen (siehe Abbildung 3.3).

Die Terrorismusforschung scheint bei dessen Beurteilung allerdings in zwei verschiedene Lager gespalten zu sein: Während die einen hauptsächlich Effizienzgründe anführen (vgl. DAMIR-GEILSDORF 2007: 72f.), betonen andere vor allem eschatologische Vorstellungen wie Auferstehung und jüngstes Gericht (vgl. MÖLLER 2004: 55-57), die als maßgebende Gründe für die Selbstopferung besonders berücksichtigungswert seien.

Eine Reduktion auf bloß einen Faktor scheint jedoch wenig sinnvoll. Kaum je-

mand wird sich aus einer bloßen Kosten-Nutzen-Kalkulation heraus selbst opfern, genausowenig wie terroristische Organisationen ihre Mitglieder ausschließlich aus religiösen Gründen zum Selbstmordattentat motivieren würden. Für den palästinensischen »Widerstand« lässt sich jedenfalls konstatieren, dass erst die »Islamisierung« des Konflikts und damit auch die Glorifizierung des Märtyrertums einen Anstieg der Selbstmordattentate mit sich brachte. In globaler Hinsicht waren die Anschläge von 1998 das erste Beispiel dafür, wie die neue Strategie des Dschihad gegen die USA auszusehen hat. Neben zwölf amerikanischen Diplomaten kamen bei den Selbstmordanschlägen mehr als 200 Afrikaner ums Leben, nur weil sie sich zufällig im Nahbereich der Botschaft aufhielten. Dass sich unter den getöteten Afrikanern zahlreiche Muslime befanden, wurde dabei - unter religiöser Rechtfertigung - bewusst in Kauf genommen:

»Nach dem Recht des Islam ist es eine der größten Sünden für einen Muslim, einen Glaubensbruder zu töten, aber wenn es keine Möglichkeit gibt, den Feind zu töten, ohne dass auch Muslime mit ihnen sterben, sollten wir sie dennoch töten, und die Feinde werden in die Hölle kommen und die Muslime ins Paradies« (Ayman al-Zawahiri, zit.n. GABRIEL 2007: 95f.)

Tatsächlich gilt es nach Zawahiri aber vor allem auch die strategische Dimension des Selbstmordattentats zu berücksichtigen. In seinem Pamphlet *Ritter unter dem Banner des Propheten* betont er folgende vier Grundpfeiler, die zu berücksichtigen seien:

- »darauf zu achten, beim Feind möglichst große Schäden zu verursachen und möglichst viele Menschen zu töten, weil dies die einzige Sprache ist, die der Westen versteht [...]
- »sich auf die Märtyreroperationen zu konzentrieren, die am geeignetsten sind, dem Feind Verluste beizubringen, und für die möglichst wenig Mudschaheddin geopfert werden müssen; [...]
- »die Ziele und den Typ der eingesetzten Waffen so zu wählen, daß sie den Feind an seinen sensiblen Punkten treffen [...]
- »erneut zu betonen, daß es in diesem Stadium des Kampfs sinnlos wäre, sich auf den inneren Feind zu konzentrieren« (zit.n.Kepel/Milleli 2006: 366)

Sucht man nach den Ursprüngen dieser lebensverachtenden Einstellung gelangt man ohne Umwege zur islamischen Theologie. Zahlreiche Fatwas über Selbstmordanschläge weisen auf eine Verwurzelung einer lebensverachtenden Einstellung im reli-

giösen Fundamentalismus hin. Speziell über Anschläge in Israel, wo sich der »Widerstand gegen die Besatzung Palästinas« seit den 1980er Jahren am effektivsten in den zahlreichen Selbstmordanschlägen artikuliert, existieren zahlreiche Fatwas, die diese als legitime Widerstandshandlung charakterisieren. Der Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker betont, dass sogar die deutliche Mehrheit der religiösen Gelehrten palästinensische Selbstmordattentate in diese Richtung interpretiert (LOHLKER 2009: 53).

Nicht nur die Geistlichkeit ist überzeugt von der Legitimität der Selbstmordanschläge: Durch die gezielte Ideologisierung und Glorifizierung des Märtyrertums wurden sie während der Aqsa-Intifada durch 75 % der Palästinenser befürwortet. Für zahlreiche Jugendliche gelten die Attentäter sogar als wichtigste Identifikationsfigur (DAMIR-GEILSDORF 2007: 73-79). Dass der theologische Interpretationsspielraum bei der Interpretation von Selbstmordanschlägen einigermaßen groß sein dürfte, zeigt der folgende, weit verbreitete und als authentisch geltende Hadith:

»Der Prophet hat gesagt: Wer immer sich mit einer Klinge tötet, wird mit dieser Klinge in den Feuern der Hölle gequält werden. Der Prophet hat auch gesagt: Wer sich selbst erdrosselt, wird sich in der Hölle erdrosseln, und wer sich ersticht, wird sich in der Hölle erstechen. [...] Wer immer sich auf irgendeine Weise selbst tötet, wird in der Hölle auf diese Weise gefoltert werden. Wer immer sich in dieser Welt auf irgendeine Weise tötet, wird so am Tag der Auferstehung gefoltert werden« (zit.n. LEWIS 2003 164f.)

Um dieses theologische Problem zu umgehen wurde der Begriff *istishhadi* - abgeleitet von *shahid* (Glaubenszeuge/Märtyrer) - geprägt, »eine Art Heldenmärtyrer, in dessen Bild der Akt der Selbstopferung betont und als fundamentaler Unterschied zum Selbstmord herausgestellt wird, den die religiösen Quellen verbieten« (DAMIR-GEILSDORF 2007: 79).

Die Rekrutierung von Selbstmordattentätern dürfte jedenfalls überaus schwierig sein. Manche Schätzungen gehen davon aus, dass überhaupt nur einer von 100 kampfbereiten Dschihadisten in die engere Auswahl kommt. Hat man erst die geeigneten Kandidaten gefunden, so treten »religiöse« Experten auf den Plan, um etwaige »Identitätslücken« der potentiellen Attentäter mit dschihadistischem Gedankengut zu füllen (LOHLKER 2009: 54f.). Sind die Ausgewählten nun endlich davon überzeugt, »dass die Liebe der Tod ist und der Tod der äußerste Ausdruck der Liebe zum Land und zum Menschen« (DAMIR-GEILSDORF 2007: 81), beginnt die Attentatsplanung unter der Weisung einer dschihadistischen Organisation.

Die besondere Wirkung von Selbstmordanschlägen wird heute primär durch die

modernen Massenmedien reproduziert. Schon Niklas Luhmann stellte fest, dass wir unser gesamtes Wissen über die Welt aus den Medien beziehen. Dass rein theoretisch fast alle Menschen orts- und zeitunabhängig die gleichen Medien konsumieren können, zeigt die Relevanz derselben für die »Weltgesellschaft« auf (vgl. KOLLAND 2010: 35-38). Diesen Umstand macht sich auch der internationale Terrorismus zunutze, der ohne die modernen Massenmedien wahrscheinlich wesentlich unbedeutender, wenn nicht sogar irrelevant wäre. In Anlehnung an die Kunsttheorie Walter Benjamins könnte man über die Al-Qaida sagen, sie »eröffne(te) für den Terrorismus das Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit« (SAGHI 2006: 40). Die Symbolkraft der Anschläge in New York, London, Casablanca, Istanbul und Madrid erfährt erst ihre wahre Stärke durch ihre massenmediale Verbreitung. Diese macht Angst und Schrecken weltweit konsumierbar.

Bin Laden weiß - wie kaum ein anderer Terrorist - um die Macht dieser Bilder: Das bekannte Video zum 11. September, in dem er sich, nur mit einem Maschinengewehr bewaffnet, vor einer Höhle in den Bergen Afghanistans präsentiert, verweist auf eine - zumindest in der muslimischen Welt bekannte - ganz bestimmte Symbolik: Erinnern soll dieses inszenierte Bild an die Höhle, die einen Zwischenstopp der Hidschra des Propheten darstellte. Unterstrichen wird die Botschaft durch die besonders bedachte Verwendung des klassischen Arabisch, welches in dieser Form heute fast nirgendwo mehr vorkommt (LOHLKER 2009: 39-41). Doch nicht nur die medialen Auftritte der Protagonisten des Dschihads sollen durch ihre Symbolkraft wirken, auch die Anschläge selbst wollen der Weltöffentlichkeit ein gewisses Bild vermitteln. So war es kein Zufall, dass am 7. August 1998, auf den Tag genau acht Jahre nach der Inmarschsetzung amerikanischer Soldaten auf der arabischen Halbinsel, die amerikanischen Botschaften in Nairobi und Daressalam in die Luft gesprengt wurden (BERGEN 2001: 100f.).

4 Dschihadismus und islamischer Staat

Dschihadistische Gewalt, sei sie noch so schwer rational fassbar, geht im Wesentlichen, und das ist die These dieser Arbeit, zurück auf das Trauma, welches das islamische Selbstverständnis durch den Kontakt mit der westlichen Moderne erfahren musste. Die Verarbeitung dieses Traumas, das zutiefst im Zeichen der Krise des islamischen Universalismus steht, war es dann letztendlich auch, was den Aufstieg des islamischen Fundamentalismus hervorbrachte. Dieser versteht sich - mal mehr, mal weniger - als Gegenentwurf zur modernen Gesellschaftsordnung, deren wichtigste Elemente, so sind sich die meisten Autoren einig, im Kontext der Entstehung der modernen Nationalstaaten stehen und mit *Säkularisierung* und *Konstitutionalismus* zu benennen sind. Sie sind zugleich Kern und unumgängliche Voraussetzung für die moderne Gesellschaft, was sie zu den beiden Hauptfeinden fundamentalistischen Denkens macht. Als Gegenentwurf zur politischen Moderne werden Konzepte angeboten, die sich unter den Losungen »*Der Islam ist die Lösung*« und »*Der Koran ist unsere Verfassung*« zusammenfassen lassen können. Über die Ablehnung der modernen Gesellschaft - als deren strukturelles Fundament der moderne Staat entstand - können sich Fundamentalisten und Dschihadisten relativ problemlos verständigen. Seien zwar ihre Mittel teilweise auch noch so unterschiedlich, drehen sich die Ziele beider Strömungen zweifellos um die (Wieder)Herstellung eines islamischen Staates. Nicht nur Maududi und Qutb wollten den islamischen Staat, auch die Anstrengungen der Al-Qaida stehen immer im Zusammenhang mit diesem. Anschaulich wird dieser Umstand durch die Worte Ayman al-Zawahiris:

»So wie der Sieg der Armeen erst dann besiegelt ist, wenn das Fußvolk den Boden besetzt hält, so wird der Sieg der islamischen Bewegung des Dschihads gegen die universelle Koalition erst dann real werden, wenn sie eine islamische Basis in der muslimischen Welt besitzt. Sämtliche von uns angeführten Mittel zur Mobilisierung und Rekrutierung der Umma werden ihr Ziel verfehlen, solange in der muslimischen Welt kein Kalifat gegründet worden ist.«
(zit.n.KEPEL/MILELLI 2006: 360)

Diese Interpretationsweise der Umma als Einheit von religiöser und politischer Gemeinschaft, deren stabilisierende Basis ausschließlich der »islamische Staat« zu gewährleisten vermöge, ist zentral bei dem Verständnis darüber, dass sich der religiöse Terrorismus - und zwar bezogen auf den *nahen Feind* - besonders gegen die (gegenwärtige) staatliche Ordnung an sich richtet. Die Unzufriedenheit mit dieser Ordnung geht in erster Linie auf die Realität des Kalifats zurück, dessen symbolische Bedeutung vor allem in seiner Endphase weit gewichtiger war als seine tatsächliche politische Macht. Besonders starken Ausdruck fand diese imaginäre Kraft in der antikolonialistischen Bewegung, innerhalb derer sich der Wunsch nach einem sichtbaren Identifikationssymbol der panislamischen Gemeinschaft in einer besonders ehrfürchtigen Verehrung des Kalifen artikuliert. Das Kalifat wurde im antikolonialistischen Kontext letztlich zur Projektionsfläche aller Wünsche nach der weltweiten islamischen Gemeinschaft. Besonders stark äußerte sich die Hoffnung nach antikolonialer Befreiung im indischen Kalifatsdenken (ZAMAN 2004: 122f.).

Mit dem Ende des letzten Kalifats wurden dann schlussendlich auch alternative staatliche Ordnungen zum Gegenstand der Reflexion. Als Resultat antikolonialer, nationalistischer und sozialistischer Bestrebungen bildeten sich überall in der arabischen Welt Nationalstaaten, die der Idee nach zwar dem europäischen Modell nachempfunden waren, letztlich aber, so Bassam Tibi, lediglich »nominelle Nationalstaaten« blieben; nominell deswegen, »weil sie Gebilde sind, denen das historische Substrat eines Nationalstaates als demokratisch organisiertem Gemeinwesen (Volkssouveränität und Citizenship) völlig fehlt« (TIBI 1991a: I). Während die europäischen Staaten sich demnach über einen relativ langen Zeitraum hindurch entwickeln konnten, waren die arabischen Staatsgründungen schlagartig zur Notwendigkeit ohne ideelle Basis geworden. Eine Notwendigkeit, die einerseits durch das abrupte Ende des Kalifats, andererseits im Kontext der kolonialen Durchdringung hochbrisant wurde.

Die islamische Krise begann aber, wie wir im ersten Kapitel bereits gesehen haben, nicht erst 1924, als sich Attatürk dazu entschloss, das Kalifat endgültig abzuschaffen. Schon die frühe koloniale Expansion des Westens führte der muslimischen Gemeinschaft alternative, sich als »überlegen« präsentierende Staats- und Gesellschaftsmodelle vor Augen. In nicht geringem Ausmaß dürfte aber vor allem die Diskrepanz zwischen dem Anspruch der imperialistischen Mächte, nämlich Freiheit und Menschenrechte zu bringen und der tatsächlichen kolonialen Praxis, die Ablehnung der politischen Moderne, die sich auch heute zu gern auf diesen Widerspruch bezieht, gefördert haben (vgl. ASLAN 2006: 242-250).

Die Ablehnung der politischen Moderne und das Ende des Kalifats markieren also die beiden wichtigsten Bezugspunkte der am Gottesstaat orientierten muslimischen Staatstheoretiker. Die Radikalsten unter diesen fordern, unter völliger Missachtung 1400 Jahre sozialer, politischer und ökonomischer Entwicklung, die besonders genaue Imitation der - von ihnen glorifizierten - islamischen Frühzeit. Attatürk entschied sich damals für den entgegengesetzten Weg, nämlich einer Kopie des europäischen Staatsmodells. Zu diesem Zweck musste er zunächst das Kalifat abschaffen, da er erkannte, dass in Europa »erst die Ausdifferenzierung des öffentlichen Raumes in eine religiöse und eine politische Sphäre die Etablierung einer konstitutionellen Ordnung möglich gemacht hat« (WICK 2009: 113).

Mehr als 80 Jahre später steckt nicht nur der türkische Laizismus in einer großen Krise, immer öfter hört man heute von einer prinzipiellen Unvereinbarkeit des Islam mit der modernen Demokratie, wenngleich es sich bei derartigen Aussagen oft um ideologisch besetzte Vorstellungen der Konzepte »Islam« und »Demokratie« handelt. Die jüngsten Versuche, diese vermeintliche Unvereinbarkeit zu überwinden waren gewaltsamer Natur. Die aktuellen Kriege in Afghanistan und im Irak sind in dieser Hinsicht vor allem als »statebuilding« Projekte zu verstehen; als solche verdeutlichen sie die Probleme rund um eine »islamische Staatsfrage«. Die ungewisse Zukunft des islamischen Staates ist es auch, was Anlass genug geben sollte, die grundlegenden Probleme, die vornehmlich historischer und theologischer Natur sind, darzulegen, um das Problem der Säkularisierung und des Konstitutionalismus in einer vergleichenden Perspektive zwischen muslimischer und christlicher Welt offenzulegen. Denn nur die Identifikation der zu überwindenden Probleme macht es möglich ein positives Zukunftsszenario für den islamischen Staat zu zeichnen.

4.1 Die Entstehung des modernen Staates

In Anbetracht der Vielfalt an Theorien über die Gründe für die Entstehung des modernen Staates (vgl. WIMMER 1996: 360-400) soll dieser zunächst als Resultat einer funktionalen Ausdifferenzierung des politischen Systems verstanden werden, die eine »evolutionäre Antwort auf die mit traditionellen Mitteln unlösbar gewordene(n) Stabilitätsprobleme der Gesellschaft« war (WIMMER 1996: 405). Vor dieser funktionalen Differenzierung, oder präziser: Umstellung von hierarchisch-stratifizierter auf funktionale Differenzierung (siehe Kapitel 1.1.2) waren Stabilitätsprobleme als Ergebnis militärischer, religiöser, ökonomischer und sozialer Umwälzungen aufgetreten, die in Unvereinbarkeit mit der feudalen Ordnung zu deren Ende führten.

Punktuell und damit besonders eindrucksvoll lässt sich dieser Vorgang am Beispiel der französischen Revolution nachzeichnen.

Der vormoderne feudale Staat an sich war ein wichtiger Zwischenschritt für die politische Transformation in Richtung moderner Staatlichkeit. »Nicht Nationen«, gilt es daher zu betonen, »sondern zunächst ein Pluralismus dynastischer Staatsgebilde, die je eine zentralistische Richtung einschlugen, lösten den christlichen Universalismus ab. [...] Der dynastische Staat, präziser: das Königtum (ist) eine entscheidende Stufe im Entfaltungsprozeß von Nationalitäten« (TIBI 1991a: 16). Die Bedeutung des Zwischenschrittes über das Königtum darf als nicht zu gering eingeschätzt werden: Denn erst der vormoderne Staat ermöglichte die für die staatliche Ordnung so wichtige Zentralisierung der Herrschaft.

Aus der Perspektive einer »Evolution der Politik« war der Übergang von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung allerdings kein von einzelnen Protagonisten »geplanter« Vorgang, sondern vielmehr eine Systemreaktion auf diese zunehmende Stabilisierungsproblematik. Ein funktional-differenziertes System macht aber noch keine Demokratie: Die Demokratisierung dieses neu entstandenen Systems entspricht dann im Wesentlichen einer systeminternen Binnendifferenzierung, als deren Resultat die politische Öffentlichkeit hervortrat (WIMMER 1996: 479-482). Die treibende innenpolitische Kraft dieser Entwicklung waren die liberalen nationalistischen Bestrebungen Europas, die schließlich Verfassungsordnungen etablierten, in denen erstmals der *Bürger an sich* die Rolle des Souverän innehatte. Damit markiert die Verfassungsgebung auch den Beginn des systeminternen Demokratisierungsprozesses (WIMMER 1996: 426).

Von besonderem Interesse ist an dieser Stelle die Rolle der Religion innerhalb dieser Differenzierungsvorgänge. Um erneut eine evolutionäre Systemperspektive einzunehmen, so lässt sich sagen, dass der Vorgang der *Säkularisierung* im Wesentlichen dem Prozess der Ausdifferenzierung von Religion und Politik nebst anderen, nunmehr eigenständigen Subsystemen der Gesellschaft entspricht. Um beim europäischen Beispiel zu bleiben: Zunächst lehnte die Kirche aus Angst um einen etwaigen Machtverlust die Säkularisierung ab und brandmarkte den Konstitutionalismus als Widerspruch zur göttlichen Ordnung. Mit der langsam einkehrenden Akzeptanz der Moderne sah die Kirche bald gewisse Gemeinsamkeiten des Konstitutionalismus mit ihrer eigenen Lehre, vor allem in Hinblick auf ihr eigenes naturrechtliches Menschenbild. Durch den Abschluss der Emanzipation (oder Ausdifferenzierung) konnte schließlich die Kirche ihre eigene Rezeption des Konstitutionalismus entwickeln und so zu einer »Aussöhnung mit den verfassungsstaatlichen Prinzipien der politischen

Moderne bei(tragen)« (WICK 2009: 114).

Demgegenüber steht die Entwicklung in der islamischen Welt, in der sich die Ausdifferenzierung zwischen religiösem und politischem System als ungleich schwieriger herausstellte. Im Wesentlichen lassen sich dafür drei Gründe ausmachen:

1. Das sich als überaus hartnäckig erweisende *Dogma der Untrennbarkeit von Religion und Staat* im Islam wird von seinen Apologeten sowohl in historischer als auch theologischer Hinsicht zum nicht hinterfragbaren Faktum erhoben. Theologisch basiert diese Vorstellung auf dem Prinzip der Einheit Gottes (*tau-hid*, vgl. HALM 2000: 8-10) für dessen Entsprechung es in der Staatstheorie - also der notwendigen Einheit von Staat und Religion - zumindest laut einigen westlichen Orientalisten, keine logische historische Begründung gibt. Etwas kryptisch formuliert Karen Armstrong: »der ideale islamische Staat ist nicht ein »Fixum«, das einfach abgerufen werden kann, vielmehr erfordert die Umsetzung des egalitären Ideals des Koran in der grimmigen Wirklichkeit des politischen Lebens eine besondere Kreativität und Disziplin« (ARMSTRONG 2001: 198). Soll heißen: der islamische Staat in der Vergangenheit kannte in gewisser Hinsicht sehr wohl eine Trennung zwischen weltlicher und geistlicher Sphäre, wenngleich dies eher pragmatischen denn theologischen Überlegungen entsprungen war.
2. Die Tatsache, dass der Islam im Gegensatz zum Christentum keine spezifische Institution »Kirche« kennt, dürfte mit ein Grund dafür sein, dass Bestrebungen hinsichtlich einer modernen Säkularisierungs zunächst immer lokal begrenzt geblieben sind. Die Pluralität an theologischen Grundsätzen verhinderte die (einheitliche) Versöhnung des Säkularismus mit dem Islam und damit die Entstehung eines verpflichtenden religiösen Dogmas, das die Akzeptanz einer säkularen politischen Ordnung zum Inhalt hat. Zwar gibt es in der muslimischen Welt einige Institutionen deren religiöse Meinungen eine Tendenz zum allgemeingültigen Dogma haben, wie die Al-Azhar Universität in Kairo, doch gerade dort müssen liberale Theologen, die die Vereinbarkeit von Säkularismus und Islam vertreten, zumindest mit dem Entzug ihrer Lehrberechtigung rechnen (vgl. u.a. ALLAFI 2002: 68f.; TIBI 1991b: 66f.). Aus diesem Grund muss dem Stellenwert der innertheologischen Diskussion große Bedeutung im Säkularisierungsprozess beigemessen werden.
3. Letztlich ist vor allem die *Wahrnehmung der Säkularisierung* als ein mit kolonialen Erlebnissen verbundenes Projekt problematisch. Stellte schon die sich

im Kolonialismus äußernde technische Überlegenheit des Westens einen Angriff auf den universalen Anspruch des Islam dar, wurde die Säkularisierung vor allem in ihrer moralischen Dimension wahrgenommen, die - so wurde vielfach gedacht - direkt auf die muslimische Identität abziele. In Anbetracht ihrer kolonialen Konnotation empfinden noch heute sehr viele die Säkularisierung als »planvollen Angriff des Westens auf die Vorherrschaft des Islams in den islamischen Gesellschaften, welche die letzte Bastion der eigenen Identität und Stärke sei« (FLORES 2005: 621).

4.2 Der Säkularisierungsdiskurs im Islam

Als Erfolgsprojekt der Moderne stand die Säkularisierung in Europa vor gänzlich anderen Voraussetzungen als in der muslimischen Welt. Ihre heutige Ablehnung durch einen Großteil der muslimischen Geistlichkeit hat vor allem mit der Geschichte ihrer Rezeption zu tun. Zunächst bloß als Gottlosigkeit (*dahriya*) übersetzt und wahrgenommen, wurde sie erst im 20. Jahrhundert, als man sich um eine korrektere Darstellung bemühte, mit dem neutraleren Begriff der Weltlichkeit (*almaniya*) besetzt. Die aus der Kolonialzeit stammende negative Konnotation wurde sie allerdings niemals los; so gilt sie noch heute, nicht nur unter Fundamentalisten, als Machwerk einer Verschwörung aus Juden und Kreuzfahrern, das darauf abziele, den moralischen Zusammenhalt der muslimischen Gemeinde zu zerstören (WICK 2009: 114f.).

Auch westliche Theologen wie Johann Figl interpretieren die Ablehnung der Säkularisierung aus einer antikolonialen Empfindung: »Versuche in diese Richtung« heißt es bei Figl, »die »von außen« bzw. »von oben« eine Reform herbeiführen wollen, müssen mit Gegentendenzen rechnen«. Schließlich müssten »(a)ußereuropäische Nationen und Kulturen [...] ihren eigenen Weg in der Gestaltung des politischen, rechtlichen, sozialen und religiösen Lebens« finden (FIGL 2005: 45). Genauere Angaben, wie dieser Weg aussehen könnte, sucht man in der einschlägigen Literatur oft vergebens.

Gemäßigtere muslimische Theoretiker finden neben diesen deterministisch anmutenden historischen Fakten vor allem auch theologisch-politische Gründe für die Ablehnung der Säkularisierung. Diese habe, so die These, ihren Erfolg in der westlichen Welt nur der dort einzigartigen Kirchenstruktur zu verdanken. Erst durch die protestantische Reformation konnte der kirchliche Machtapparat erschüttert, und damit der Weg für die gesellschaftliche Transformation frei gemacht werden. Da es

im Islam allerdings keine institutionelle Entsprechung für »die Kirche« mitsamt ihrem hierarchisch strukturierten Klerus gebe, sei eine derartige Transformation nicht nur verzichtbar, sondern in gewissem Sinne auch unislamisch. Zwar haben viele dieser Theoretiker den Mechanismus der funktionalen Differenzierung verstanden, das heißt aber nicht, dass diese Erkenntnis auch für die Affirmation der politischen Moderne genützt wird. Eher das Gegenteil ist der Fall, wie Muhammad Q. Zaman ausführt:

»Insofern die funktionale Differenzierung der Religion von anderen Bereichen das Zentrum der Säkularisierung in modernen Gesellschaften bilden, kann man sagen, dass die 'ulama' diesen Aspekt der Säkularisierung akzeptiert haben. Aber die Anerkennung dieser funktionalen Differenz lässt sich nicht von einem Bekenntnis zur Idee der Säkularisierung selbst ableiten, sie dient vielmehr dazu, dem Vordringen des modernen Staates Widerstand zu leisten oder es zumindest zu beschränken« (zit.n. WICK 2009: 117).

Allein die Kenntnis der Funktionsweise der modernen Gesellschaft reicht also noch lange nicht für deren Befürwortung. Zu weit verbreitet ist unter der Geistlichkeit die Ansicht, dass Glaube und Politik unter keinen Umständen getrennt werden dürfe. Passend dazu wird auch gerne das Dogma der essentiellen Verbindung zwischen Politik und Religion im Islam bemüht, für deren Trennung es keine, wie auch immer gearteten, theologischen oder politischen Argumente gebe. Für das Verständnis dieses Dogmas gilt es zwei verschiedene Konzepte des Säkularismus zu berücksichtigen (FLORES 2005: 622f.):

- Den expliziten Säkularismus, der die komplette Eigenständigkeit der persönlichen Lebensführung fernab der religiösen Einflussosphäre fordert und diese Forderung auf Basis des Naturrechts argumentiert. Diese Denkrichtung ist in der muslimischen Welt so gut wie nicht vorhanden, kaum eine Theorie verfügt über die Vorstellung, der Mensch besitze eine von der Religion losgelöste naturrechtliche Würde. Auch in den zahlreichen Verfassungsentwürfen von den verschiedenen Aktivisten des politischen Islam findet sich kein derartiges Konzept (KRÄMER 1999: 263-294).
- Den impliziten Säkularismus, der ebenfalls eine Eigenständigkeit für weite Bereiche der Lebensführung anstrebt, diese aber aus der religiösen Tradition heraus begründet und somit den Herrschaftsanspruch der Religion an sich nicht in Frage stellt. In dieser Tradition stehen einige der muslimischen Reformer, wie Mohammed Abduh, anhand dessen Ideen sich das Hauptproblem

dieses Säkularismusmodells aufzeigen lässt: Sowohl Theoretiker, die das säkularistische Element in seinem Werk weiter ausbauen, können sich genauso auf ihn berufen, wie die Muslimbrüder, die besonders den Aspekt des islamischen Herrschaftsanspruchs entfalteten.

Einen besonderen Stellenwert in der Säkularisierungsdebatte muss allenfalls dem Problem der Apostasie und deren Handhabung eingeräumt werden. Historisch auf die Zeit nach Mohammeds Tod zurückgehend, gilt der Abfall vom Glauben in weiten Kreisen heute noch genauso schlimm wie zu der Zeit, als zahlreiche Beduinenstämme sich nicht mehr dem islamischen Bündnis verpflichtet sahen. Der Apostasievorwurf gleicht heute nach wie vor einem Totschlagargument, durch das dem Bezichtigtem nichts weniger als Hochverrat unterstellt wird. Im Kontext des Kolonialismus erfuhr er zudem eine neue Dimension, da nunmehr der Vorwurf des Abfalls vom Glauben mit dem Vorwurf der Kollaboration mit dem ungläubigen Feind einherging. Heute steht die Apostasie zwar formal »nur« noch im Sudan, Jemen, Qatar, Pakistan, Afghanistan, Somalia und Mauretanien unter Strafe, von völliger Rechtssicherheit beim Wechsel des Glaubens ist man aber in den meisten muslimischen Staaten noch mehr als weit entfernt. Das letzte Wort spricht nämlich immer noch der Richter; durch das Recht der Scharia ist es letzten Endes eine Frage seines persönlichen Ermessens, wie er den Abfall vom Glauben wertet. Vom Grundsatz *nulla poena sine lege* kann also keinesfalls die Rede sein (WICK 2009: 132f.).

Auch aus theologischer Sicht dürfte die Apostasiepolitik zumindest zu hinterfragen sein. Während im Koran für die meisten zentralen Vergehen die zur Anwendung bringende Bestrafung zumindest andeutungsweise geschildert wird, findet sich für das Vergehen der Apostasie lediglich der Verweis auf göttliche Bestrafung. Die Suren 2:217, 3:86-91, 4:115, 5:21, 9:74, 16:106-7, 47: 25-26 prangern zwar die Apostasie als schlimmes Vergehen an, definieren aber keine wie auch immer geartete durch Menschenhand anzuwendende Strafe (KRÄMER 1999: 134). Die gängige Praxis, Apostaten schon im Diesseits zu bestrafen bezieht ihre Legitimationsgrundlage also lediglich von einigen wenigen Überlieferungen. In seiner detaillierten Studie über den innerislamischen Konstitutionalismusdiskurs kommt Lukas Wick zu folgendem ernüchternden Schluss:

»Bei allem Verständnis und ob aller historischen Erklärungsversuche kommt man angesichts der Quellenlage allerdings nicht umhin, grundsätzlich an der Möglichkeit der islamischen Theologie und speziell der islamischen Jurisprudenz zu zweifeln, ob sie ein konstitutionelles Modell legitimieren kann, das Meinungs- und Glaubenspluralismus erlaubt und schützt. Die Tendenz, die

Apostasie mit soziohistorischen Umständen zu begründen und unter Verweis auf angeblich falsch interpretierte Prophetentraditionen (ahadit) und Koranverse die eigentliche Problemstellung zu umgehen, zeugt von einer gewissen intellektuellen Unredlichkeit oder, was noch viel schlimmer wäre, von der Unfähigkeit, zwischen den Erfahrungen der Geschichte (Antikolonialismus, politische Spannungen Islam-Westen) und dem Problem *per se* mit seiner theologischen Dimension zu unterscheiden« (WICK 2009: 135, Hervorhebung im Original).

Bei Gudrun Krämer, die sich in ihrer Studie weniger mit theologischer, sondern vielmehr mit politischer Argumentation beschäftigt, heißt es dann:

»Kurz gefaßt ließe sich sagen, daß die sunnitische Hauptströmung wesentliche Grundprinzipien einer demokratischen Ordnung bejaht - politische Partizipation, Verantwortlichkeit der Regierung, Rechtsstaatlichkeit und Schutz der Menschenrechte -, nicht aber eine liberale Grundhaltung, die auch religiöse Indifferenz zuläßt. Pluralismus gilt nur in den Grenzen des Islam« (KRÄMER 1999: 262).

4.3 Konstitutionalismus im Islam

Zur Zeit des ägyptischen Reformers *Muhammad Ali Pascha* war es unter vielen um Modernisierung bemühten lokalen Herrschern gängige Praxis, sowohl Intellektuelle als auch Geistliche nach Europa, vor allem nach Frankreich zu entsenden, um die dortigen Vorzüge der politischen Moderne auf ihre Anwendbarkeit in der muslimischen Welt hin zu untersuchen. Interessanterweise waren nicht wenige Theologen, wenn auch mit Vorbehalten, durchaus begeistert vom europäischen Modell. Eine prinzipielle Unvereinbarkeit der politischen Moderne mit dem Islam sah damals noch kaum jemand. Es folgte eine »konstitutionelle *Imitationsphase*« (WICK 2009: 57, Hervorhebung im Original), deren Beginn sogar schon vor dem Kolonialismus eingesetzt hatte und die bis zum Ende des Ersten Weltkrieges andauerte.

Die konstitutionelle Avantgarde bestand aus Tunesien, dem Osmanische Reich und Ägypten, deren Verfassungen 1861, 1876 und 1882 verabschiedet wurden. Während in der tunesischen Version die Vereinbarkeit von politischer Moderne und der für sie charakteristischen Gewaltenteilung mit der Tradition des Islam ausdrücklich betont wurde, vermied man im osmanischen Reich auf Betreiben der Jungtürken jeglichen Verweis auf eine islamische Legitimation der Verfassung. In der kurzlebigen ägyptischen Variante fand sich dazu lediglich ein geplantes Vorhaben zur Schaffung

des Parlamentarismus. Während die tunesische Verfassung aufgrund schwerwiegender innenpolitischer Probleme nur drei Jahre halten konnte, wurde die ägyptische Verfassung durch eine britische Militärintervention anlässlich der Urabi-Revolution bereits wenige Monate nach ihrer Verabschiedung außer Kraft gesetzt. Die osmanische Verfassung wurde schließlich von Abdülhamid II. zur Wiederherstellung seiner absoluten Macht de facto außer Kraft gesetzt (WICK 2009: 55-62).

Die Rezeption dieser ersten konstitutionellen Phase in der muslimischen Welt verlief in Richtung eines Konsens zwischen den religiösen Gelehrten, dass Religion und Politik eine notwendige und logische Einheit bilden. Um dies weiter zu gewährleisten, müsse sich die muslimische Gemeinschaft stärker an den Werten der frommen Altvorden orientieren. Durch Rashid Rida wurde die Zusammengehörigkeit von Religion und Staat (*din wa dawla*) zum zentralen Dogma. Einer der wenigen Kritiker dieses Dogmas war *Ali Abd al-Raziq*, der in seinem Buch *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft* die Perspektive für einen säkularen muslimischen Staat zeichnete, was für ihn den Verlust seines Lehrauftrages an der Al-Azhar Universität bedeutete. Dabei lautet die Grundaussage seines Werkes lediglich, dass der Islam eine rein religiöse, das heißt geistliche Angelegenheit sei und das Kalifat daher bloß ein Resultat aus einer kontextgebundenen historischen Notwendigkeit darstelle. Eine religiöse Begründung für eine muslimische Staatsform lasse sich, so al-Raziq eindeutig nicht nachweisen (PETERS 2005: 124f.).

Der Anlassfall al-Raziq verhinderte den weiteren innertheologische Diskurs des (säkularen) Konstitutionalismus. Anders als im Christentum, wo sich eine eigenständige Rezeption der säkularen Verfassungsstaatlichkeit entwickelte, aus der die im zweiten Vatikanum vorgenommene, positive Bewertung derselben stammt, verzichtete man innerhalb der muslimischen Geistlichkeit auf die weitere Diskussion. Seit al-Raziq wird der Konstitutionalismus nur noch entweder von religiösen Fundamentalisten oder von säkular-orientierten Intellektuellen diskutiert, während sich letztere vornehmlich auf dessen technische Aspekte beziehen. Aus dieser Entwicklung rührt auch die mehrheitliche Ablehnung säkularer verfassungsstaatlicher Prinzipien, namentlich der Trennung von Religion und Politik, innerhalb der Geistlichkeit (WICK 2009: 62-67). Trotzdem entstanden, nicht zuletzt auf kolonialen Druck hin, überall in der muslimischen Welt Verfassungen, die durch den Eindruck der Fremdbestimmung zunehmend auf Ablehnung stießen. Zusammenfassend lassen sich aus theologischer Sicht folgende vier Einwände gegen den Konstitutionalismus nennen (WICK 2009: 124f.):

1. Die verfassungsmäßig vorgesehene Gleichheit sei deswegen mit dem Islam unvereinbar, da diese *dhimmis* und Muslimen die selben Rechte gewährleisten würde.
2. Die Dreiteilung *Legislative*, *Exekutive* und *Judikative* entspreche deswegen keinem islamischen Prinzip, da der Islam an sich schon ohne Mängel sei und deswegen keiner unabhängigen institutionellen Kontrolle bedürfe.
3. Ein Parlament müsse allenfalls *ausschließlich aus Muslimen* bestehen und darüber hinaus unter der Aufsicht eines Rates an religiösen Gelehrten stehen.
4. Die bloße *Existenz einer Verfassung* widerspreche dem Prinzip der *Scharia* und deren traditioneller Rechtsvorstellungen und sei daher als unislamisch abzulehnen.

Mit der Verabschiedung der ersten republikanischen Verfassung durch Attatürk (1924) setzte jedoch endgültig eine Welle der Verfassungsgebung in der muslimischen Welt ein. Keine der in dieser Zeit entworfenen Verfassungen wurde - trotz zahlreicher Ergänzungen und Überarbeitungen - bis zum heutigen Tag wieder außer Kraft gesetzt. Treibende Kräfte innerhalb des Verfassungsgebungsprozesses waren vor allem die Nationalisten und Sozialisten, die aus der Sicht der ulama ebenso einer unislamischen westlichen Ideologie anheimgefallen waren, wie bereits die säkularen Modernisierer vor ihnen. Zunächst waren Sozialisten und Nationalisten allerdings erfolgreich, vor und nach dem Zweiten Weltkrieg erlangten viele muslimische Staaten durch deren Arbeit die Unabhängigkeit von den Kolonialmächten. Dadurch konnten sich die Modernisierer zunächst ihres politischen Rückhalts gewiss sein (vgl. LEWIS 2002: 227-230).

Der Konstitutionalismus wurde also letzten Endes politische Realität in der muslimischen Welt. Durch die fehlende Verankerung konstitutioneller Ideen in der Bevölkerung existieren manche Rechte allerdings nur auf dem Papier, wie Lukas Wick feststellt:

»Nichtsdestotrotz kann man die Augen nicht vor der Tatsache verschliessen, dass der verfassungsstaatliche Rahmen zwar territorial etabliert und politisch verankert wurde, seine liberalen Grundanliegen, wie die Gewährung individueller Rechts- und Freiheitsgarantien, bisher aber noch kaum Wirklichkeit geworden sind. Individualrechtliche Ansprüche, Religionsfreiheit und Minderheitenschutz kommen oft über fromme Absichtserklärungen ohne konkrete rechtliche Implementierungen nicht hinaus« (WICK 2009: 70).

Dass der Konstitutionalismus seinen Ansprüchen nicht gerecht werden konnte liegt vor allem in der Enttäuschung über das westliche Gesellschaftsmodell, die sich schließlich in der Losung »Der Islam ist die Lösung« manifestierte. Besonders nach 1967 wurden derartige Parolen den Verheißungen der individuellen Freiheit vorgezogen. Die eingetretene islamische Krise wurde nämlich allen voran als Inkompatibilität des Islam mit der politischen Moderne wahrgenommen. So konnte die Geistlichkeit nun ein altbekanntes theologisches Argument in Stellung bringen: Souveränität besitzt nur Gott (KRÄMER 1999: 89).

Die Krise des Konstitutionalismus führte gemeinsam mit dem Dogma der Unvereinbarkeit von säkularer Verfassung und Islam in den 1970er Jahren dazu, dass zahlreiche bereits vorhandene Verfassungen dahingehend erweitert wurden, dass dem Stellenwert der *Scharia* explizit der Vorrang gegenüber säkularen Gesetzgebungsquellen zugewiesen wurde. Dass Staat und Islam nicht unabhängig voneinander existieren können, wird heute vor allem von westliche Orientalisten in Frage gestellt. Gudrun Krämer fasst Anliegen und Widerspruch des politischen Islam folgendermaßen zusammen:

»Vollgültig kann der Islam aus dieser Sicht nur im Rahmen eines islamischen Staates gelebt werden. Dies ist in Vergangenheit und Gegenwart die vorherrschende Lehre gewesen - obwohl Koran und Sunna, wie vielfach festgestellt worden ist, keine eindeutigen Aussagen über Notwendigkeit und Form eines islamischen Staatswesens machen und obwohl sich schon für die vormoderne Periode eine faktische Unterscheidung zwischen Religion und Politik ausmachen läßt, ja sogar zwischen Religion, Moral und Recht« (KRÄMER 1999: 44).

In Anbetracht ihres großen Einflusses auf die Gläubigen wäre es heute mehr denn je angebracht den Diskurs über säkulare Rechtsstaatlichkeit innerhalb der 'ulama' neu zu entfachen, um diese letztendlich auch theologisch legitimieren zu können. Das Beispiel von al-Raziq zeigt allerdings, was passieren kann, wenn ein muslimischer Gelehrter diese Unterscheidung zwischen Religion und Politik theologisch und historisch zu begründen versucht. Seit al-Raziqs Buch (erschienen 1925) gibt es de facto keinen breiten Diskurs über die theologische Akzeptanz einer Verfassungsordnung. Der Spannungszustand zwischen Existenz derselben und der breiten Ablehnung die sie durch die ulama erfährt, äußert sich heute vor allem durch den Umstand, dass formell gewährte Individualrechte lediglich auf dem Papier existieren. Fundamentalistische Kräfte wussten diese Zahnlosigkeit säkularer Rechtsordnungen für sich zu nutzen: Das allseits bekannte Dogma der Unvereinbarkeit des Islam mit Demokratie und Menschenrechten wurde dadurch weiter gestärkt.

4.4 Arabischer Nationalismus und politischer Islam

In vielerlei Hinsicht ist die Ablehnung von Säkularismus und Konstitutionalismus mit dem Scheitern des arabischen Nationalismus verbunden. Daher müssen Ansätze, die dieses Scheitern erklären wollen, vor allem die historisch-theoretische Dimension des arabischen Nationalismus erfassen. Seine drei historischen Hauptquellen sind zunächst folgende (TIBI 1991a: 80-188):

- Der *ägyptische Einmarsch in Syrien* 1831 unter Muhammad Ali markiert den ersten Versuch, einen großen orientalischen Staat auf Basis einer arabischen Identität - als bewusster Gegenpol zum osmanischen Reich - zu schaffen. Nachdem ihm sein Wunsch nach der syrischen Statthalterschaft vom osmanischen Sultan verwehrt wurde, entschied er sich zur militärischen Intervention unter der Führung seines Sohnes Ibrahim Pascha, um Syrien an Ägypten anzugliedern. Ausdrücklich begrüßt wurde dieser als »arabische Staatsgründung« empfundener Akt einerseits von den syrischen Christen, die großes Interesse daran hatten, durch eine säkulare Rechtsordnung eine formale Gleichstellung mit den Muslimen zu erlangen, andererseits von Frankreich, für das die Motive im Konflikt mit Großbritannien, nämlich möglichst den britischen Weg nach Indien zu erschweren, im Vordergrund standen. Die breite Modernisierung Syriens durch Ibrahim Pascha umfasste neben der Säkularisierung von Gerichts- und Verwaltungswesen die Vereinheitlichung des Steuerwesens, sowie die Beendigung des Feudalsystems und die damit einhergehende Entmachtung von lokalen Dynastien und Geistlichkeit. Durch die formale Gleichstellung zwischen Christen und Muslime konnten auch verschiedenste christliche Missionen in Ägypten Fuß fassen. Ihr Stellenwert bei der Konstruktion einer modernen arabischen Identität darf daher nicht zu gering eingeschätzt werden. Dieser erste Versuch eine arabische Nation zu schaffen endete aber schon 1840 durch den Abzug der ägyptischen Truppen als Reaktion auf massiven britischen Druck.
- Kurz vor dem Ende der ägyptischen Herrschaft über Syrien entstanden während der als *Tanzimat Periode* bekannt gewordenen Zeitraum auch im Osmanischen Reich säkulare nationalistische Ideen. Die Wiederherstellung der osmanischen Oberherrschaft über Syrien fällt bereits in diesen Zeitraum, in dem Studenten, noch wichtiger aber, vor allem Offiziere nach Europa geschickt wurden, um die Ideen und Methoden der politischen Modernisierung zu er-

lernen. So wurden auch im osmanischen Reich Modernisierungsmaßnahmen getroffen, die vor allem den Einsatz bürgerlicher Gesetzbücher und die Zentralisation der politischen Macht umfassten. 1876 wurde schließlich eine Verfassung mit umfangreichem Grundrechtskatalog verabschiedet. Allerdings wurde diese Verfassung schon zwei Jahre später de facto außer Kraft gesetzt und die absolutistische Herrschaft Abdülhamids II restauriert. Ein Relikt aus dieser Zeit blieb allerdings in der Rolle der Militäroffiziere als politische Avantgarde erhalten. Sowohl die Machtergreifung durch die jungtürkische Bewegung, als auch die pro-laizistischen Einstellung des türkischen Militärs geht letztendlich auf diese Tradition zurück.

- Die dritte, einflussreichste und jüngste historische Wurzel steht im Zeichen der Arbeiten *Sati Husris*. Galt der präkoloniale arabische Nationalismus noch weitgehend den Idealen des europäischen Liberalismus, kehrte sich diese Grundhaltung nicht zuletzt durch die aggressive Kolonialisierung der arabischen Welt ins Gegenteil: »Während der arabische Nationalismus der vorkolonialen Zeit, wie er von den syro-libanesischen, westlich gebildeten Intellektuellen formuliert wurde, die Herbeiführung liberaler Freiheiten und einer bürgerlichen Demokratie westlichen Musters in einem säkularen arabischen Nationalstaat anstrebte, wird er unter der Kolonialherrschaft zu einer apologetischen, reaktiven, völkischen und zuweilen aggressiven Ideologie« (TIBI 1991a: 104). Als maßgebend für den neu entstandenen, nunmehr germanophilen arabischen Nationalismus, gelten die Ideen Sati Husris, der besonders von den Autoren der deutschen Romantik, wie Herder, Fichte und Arndt beeinflusst wurde und ihre Gedanken zum organischen Nationsprinzip für den arabischen Raum zu adaptieren versuchte. Während des Ersten Weltkrieges schien sich bereits die Gelegenheit zu bieten, einen arabischen Staat unter englischer und französischer Duldung zu errichten, der die asiatisch - arabischen Gebiete mit Ausnahme der heiligen Stätten der arabischen Halbinsel umfassen sollte. Im Zuge der Arabischen Revolte (1916-1918) sagten sich einige Gebiete dann vom osmanischen Reich los, die kolonialen Interessen zwischen England und Frankreich waren aber längst im geheimen Sykes-Picot Abkommen geregelt. Palästina und Mesopotamien (Irak) wurden britisches Mandatsgebiet, Syrien und Libanon wurden der französischen Einflusszone eingegliedert. Faisal, der von arabischen Nationalisten im März 1920 zum syrischen König gekrönt wurde, musste bereits im Juli des selben Jahres durch den französischen Ein-

marsch wieder abdanken, konnte aber durch neuerliche Verhandlungen mit den Alliierten erwirken, dass er im britischen Mandatsgebiet des Irak als König eingesetzt wurde. Sein Berater Sati Husri konnte dort, mit einflussreichen Ämtern ausgestattet, seine ideologische Arbeit fortsetzen. Im Irak entstanden so spätestens ab 1932 mit der Erlangung der politischen Unabhängigkeit die wichtigsten Arbeiten zum arabischen Nationalismus.

Der arabische Nationalismus war seit Husri - besonders darüber wollte er keinen Zweifel aufkommen lassen - ein *panarabischer Nationalismus*, dessen Grundvorstellung die Einheit einer essentiellen arabischen *Kulturnation* darstellt, die unabhängig von gegenwärtigen politischen Grenzen bestehe. Besonders wichtig war Husri dabei die Abgrenzung zum Panislamismus, der gemäß dem Gellnerschem Diktum, dass Nationalismus ein Prinzip sei, das besagt, dass »politische und nationale Einheiten« »deckungsgleich« sein sollten (GELLNER 1991: 8), als Bestrebung bezeichnet werden könnte, die besagt, das politische und religiöse Einheiten deckungsgleich sein sollten. Eine Gemeinsamkeit mit dem Panislamismus findet sich bei Husri lediglich in dessen Etatismus, in dem das Individuum bedeutungslos ist. Die Umma selbst verstand er allerdings als arabische Nation, nicht als religiöse Gemeinschaft.

Eine zweite wichtige Abgrenzung nahm er gegenüber den lokalen Nationalismen vor, wie sie etwa von der syrischen SSNP (Syrische Sozialnationalistische Partei) getragen wurden. Diese syrische Variante des Nationalismus lehnte er aufgrund ihrer Leugnung der Zugehörigkeit zum Arabertum einerseits und ihrem biologischen Vorstellungen, wonach rassische Kriterien die syrische Nation determinierten, andererseits ab. Zusätzlich verwarf er noch den den ägyptisch-liberalen Nationalismus aufgrund dessen regionaler Begrenzung und der Betonung einer Notwendigkeit an individuellen Freiheiten.

Die Übernahme des panarabischen Gedankens brachte in Ägypten allerdings dessen schillerndste Figur, General Gamal Abd Al Nasser hervor. Das Ende der Nasser-Ära verkörpert auch weitgehend den Abstieg des Panarabismus in die politische Bedeutungslosigkeit (vgl. LEWIS 2002: 245). Mit dem Ende des Panarabismus erfolgte, wie ausführlich in Kapitel 4.2 dargestellt, der Aufstieg des politischen Islam, der, wie von vielen Autoren behauptet, im Gegensatz zu den konkurrierenden Ideologien über eine »soziale Verankerung« verfüge (vgl. TIBI 1991a: 58). Seine Hauptquellen sollen hier nur noch in aller Kürze wiederholt werden (vgl. WIMMER 2009: 441):

- Der saudische *Wahhabismus*, der seine politischen Ideen durch seine enorme Finanzkraft weltweit verbreiten konnte,

- die ägyptische *Muslimbruderschaft*, die mitsamt ihren Ablegern in sehr vielen Ländern bis heute eine gewichtige Rolle spielt,
- die Staatslehre *Maududis*, deren theologische Anleihen von der pakistanischen Deobandi-Bewegung stammen,
- sowie die iranische Revolution von Ruhollah *Khomeini*, die ein schiitisches Staatsmodell entwarf.

4.5 Der islamische Staat heute

Der Umstand, dass das Scheitern der »säkularen Ideologien« zumindest ein wesentlicher Faktor für den Aufstieg des politischen Islam darstellt, gilt heute gemeinhin als Konsens zwischen nahezu allen westlichen Orientalisten. »Aus dieser Krise«, formuliert es etwa Bassam Tibi, »die eine doppelte ist, eine reale soziale und eine politische Legitimationskrise, ist die Re-Politisierung des Islams hervorgegangen« (TIBI 1991a: 73). Aus dieser Theorie lässt sich allerdings ableiten, dass es durchaus denkbar wäre, die Krise des politischen Islam könne die Entwicklung einer muslimischen Demokratie begünstigen. Nach Gilles Kepel (2002: 421-435) könnten vor allem folgende drei Faktoren diesen Weg herbeiführen: das Scheitern des politischen Islam zwischen utopischem Anspruch und nüchterner Realität; die internen Machtkämpfe innerhalb der Bewegung; sowie die unzureichend beantwortete Frage der Demokratie. Konkretisieren kann man diese Faktoren anhand folgender Länderbeispiele:

- Trotz redlicher Bemühungen konnte die iranische Revolution nach über 30 Jahren nicht »exportiert« werden. Heute steht die islamische Republik als »Republik ohne (einen) republikanischen Geist« (WAHDAT-HAGH 2008: 39) trotz, oder gerade wegen ihrer erneuten Radikalisierung vor einer schweren - vor allem nach innen gerichteten - Legitimationskrise. Vor allem die nach der Revolution geborenen können oft gar nichts mit der dschihadistischen Ideologie anfangen und streben nach Reformen (vgl. KEPEL 2002: 424f.).
- Auch im Sudan zeigte sich die Diskrepanz zwischen dem Anspruch des politischen Islam und seiner ernüchternden Realität. Spätestens die Entmachtung des ehemaligen geistigen Oberhauptes al-Turabi enttäuschte viele Islamisten, vor allem aber auch jene in der europäischen Diaspora, die sich nun vermehrt mit Fragen der Demokratie beschäftigten (vgl. KEPEL 2002: 421f.).

- Die Entwicklung in Afghanistan zeigt die potentielle Instabilität islamistischer Bewegungen. Konnten zwar die Taliban vorübergehend das Machtvakuum nach dem Ende des Dschihad gegen die Sowjetunion nutzen, so gilt das Land heute als eine der Schlüsselregionen, in denen die vor Jahren noch undenkbare Demokratie (durch fremde militärische Intervention) realisiert werden soll.
- In zahlreichen Staaten kam es während der 1990er Jahre zu einer beginnenden Demokratisierung der dortigen islamistischen Gruppierungen. Während die FIS inkl. ihrem militärischer Arm AIS genauso wie die meisten Ableger der Muslimbrüder in Ägypten der Gewalt abgeschworen haben, kam es auch unter zahlreichen politischen Gruppierungen, wie den Nachfolgerparteien der türkischen Wohlfahrtspartei zur Mäßigung.

Die Frage, die in Anbetracht dieser Entwicklungen über das zukünftige Schicksal von Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit nun oft gestellt wird, lautet, ob »der Islam« mit der »Demokratie« vereinbar sei. Michael Mitterauer betont, dass neben dem Verweis auf diese vermeintlich starren Konzepte, vor allem die Frage zu stellen ist, ob denn nicht eine demokratische Entwicklung *sui generis*, also eine Demokratisierung im »islamischen Kontext« möglich sei (MITTERAUER 2009: 57). Politische Partizipation und konkret der Parlamentarismus könne, so Mitterauer, durchaus religiös, mit dem koranischen Prinzip der *schura*, also der verpflichtenden Beratung, legitimiert werden (MITTERAUER 2009: 60f.).

Gegen diesen möglichen Entwicklungsweg spricht allerdings die potentielle Vereinnahmungsmöglichkeit des politischen Systems durch die Religion bei Fehlen einer kompletten Ausdifferenzierung derselben. Ein moderner Staat muss deswegen nicht »atheistisch«, sondern säkular sein. Das heißt konkret: »Säkularität bedeutet neutral zu sein und das heißt, ein säkularer Staat muss sich gegenüber den verschiedenen Religionen neutral verhalten« (ALLAFI 2002: 62). Erst die funktionale, nicht die institutionelle Trennung von Staat und Religion macht den Säkularismus - in dem trotzdem keine Religion ihrer Existenzberechtigung beraubt wird - aus: »Säkularismus bedeutet, dass eine Religion den Staat nicht instrumentalisieren darf, um ihre Werte mit politischen Mitteln durchzusetzen und umgekehrt darf sich auch ein Staat nicht das Instrumentarium bestimmter Glaubensgemeinschaften zu Eigen machen« (ALLAFI 2002: 65).

In Anbetracht der vorangegangenen Ausführungen kann man die beiden Hauptprobleme im Zusammenhang mit der Vereinbarkeit von »Islam« und »Demokratie« auf folgende zwei Faktoren reduzieren:

	Full Democracies	Flawed Democracies	Hybrid Regimes	Authoritarian Regimes	Index
Musl. Staaten	0	2 (4%)	14 (30%)	31 (66%)	3,69
Nordamerika	2 (100%)	0	0	0	8,64
Westeuropa	19 (90%)	1 (5%)	1 (5%)	0	8,61
Osteuropa	2 (7%)	14 (50%)	6 (21,5%)	6 (21,5%)	5,68
Lat.Amerika	2 (8%)	18 (75%)	3 (13%)	1 (4%)	6,43
Asien/Australien	4 (14%)	10 (36%)	8 (29%)	6 (21%)	5,58
M.Ost. u. Nordafrika	0	1 (5%)	3 (15%)	16 (80%)	3,54
Afrika S.d.S.	1 (2%)	6 (14%)	15 (34%)	22 (50%)	4,28

Tabelle 4.1: Demokratie in Staaten mit musl. Bevölkerungsmehrheit

Quelle: eigene Darstellung nach *Economist Democracy Index 2008*.

1. Der Weg in eine moderne muslimische Demokratie führt - wie hier bereits skizziert wurde - nicht zuletzt über deren theologische Legitimation. So es bis jetzt Ansätze gab, diese prinzipielle Vereinbarkeit theologisch zu argumentieren, führte das direkt in den persönlichen Ruin der betroffenen Autoren. Ali Abd Al-Raziq und zahlreiche ihm nachfolgende Autoren waren neben dem Verlust ihrer Lehrbefugnis oft von persönlichen Repressalien betroffen (vgl. u.a. ALLAFI 2002: 68-72; FLORES 2005: 623f.; TIBI 1991b: 66f., WICK 2009: 75). So lange die einflussreiche *ulama* an der Position festhält, dass Staat und Religion eine untrennbare Einheit im Islam darstellen, wird die innergesellschaftliche Akzeptanz für eine moderne Demokratie kaum steigen.
2. Aus einer Makroperspektive betrachtet betrifft das Hauptproblem vieler muslimischer Staaten die Frage der Modernisierung des politischen Systems. Analog zu den Problemen der Entwicklungsländern (vgl. WIMMER 2000: 111-116), ist die Krise in zahlreichen muslimisch geprägten Staaten nicht primär ökonomischer oder sozialer, sondern politischer Natur. Der vom Economist herausgebrachte Democracy Index (siehe Tabelle 4.1) zeichnet ein besonders schlechtes Bild der Demokratie in den muslimischen Staaten: Kein einziges der 47 angeführten Länder mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit schaffte den Sprung in die beste Kategorie »Full Democracies«, ganze zwei Drittel hingegen werden unter »Authoritarian Regimes« geführt.

Die vieldiskutierte Frage, ob denn nun »Islam« und »Demokratie« generell im Widerspruch zueinander stehen, bleibt schwierig zu beantworten. Lässt man die theologische Dimension des Problems außen vor, ist sie jedenfalls zu verneinen. Beachtet

man allerdings die diesen beiden Begriffen anhaftenden ideologischen Projektionen, dürfte es noch ein weiter Weg bis zur Aufhebung des Widerspruchs bleiben.

Zusammenfassung und Ausblick

Islam ist der Entwurf einer Gesellschaftsordnung. Islam bedeutet die Existenz eines ewigen, gottgegebenen und vom menschlichen Willen unabhängigen Regelsystems, das die angemessene Einrichtung der Gesellschaft bestimmt. Dieses Modell steht in schriftlicher Form zur Verfügung; es steht gleicherweise und gleichmäßig allen schriftkundigen Menschen sowie all denen, die auf schriftkundige Menschen zu hören bereit sind, zur Verfügung. Seine Regeln müssen das ganze soziale Leben durchwalten. (Ernest Gellner)

Wenn auch der religiöse Fundamentalismus keine Besonderheit des Islam ist, so gilt das doch zweifellos für den Dschihadismus. Sowohl theoretische als auch historische Voraussetzungen und Folgen haben sich bei ihm als einzigartig erwiesen. Deshalb unterliegen theoretische Ansätze, die die Entstehung der dschihadistischen Ideologie auf einen einzelnen Faktor reduzieren wollen, einem grundlegendem Irrtum. Weder weltpolitische noch religiöse Elemente allein hätten von sich aus die Entwicklung in Richtung des modernen Terrorismus zustandegebracht. Was den Sonderweg des Islam in Hinblick auf die starke Verbreitung fundamentalistischer Ideen, die schwer zu trennende Einheit von Religion und Politik, sowie die Vorherrschaft des salafistischen Dschihadismus im Bereich des internationalen Terrorismus ausmacht, so lassen sich, wie die vorliegende Arbeit zeigt, allenfalls mehrere dafür verantwortliche Faktoren identifizieren.

- Der Islam ist in einem explizit politischen Kontext entstanden. Seine rasche Ausbreitung und das bis in die Moderne reichende, klientelistische System seiner politischen Herrschaft, ist hauptverantwortlich für sein Dominanzverständnis, das besonders im heutigen politischen Islam eine große Rolle spielt. Bedeutender als diese historische Tatsache ist aber deren Deutung, sowohl durch die Ideologen des 19. und 20. Jahrhunderts, als auch durch die islamische Geistlichkeit. Das Dogma der Untrennbarkeit von Religion und Politik trägt wesentlich dazu bei, diese vielmehr ideologische denn realpolitische Einheit weiter zu stärken. Gerade hier müsste im Sinne einer Modernisierung der

muslimischen Staaten angesetzt werden.

- Die politische Moderne ermöglichte auch in der muslimischen Welt das Entstehen der (säkularen) Ideologien. Diese drangen allerdings »von außen« in die muslimischen Gesellschaften ein, was vielfach zur kolonialen - und dadurch fremdbestimmten - Konnotation derselben führte. Dadurch bekam der Islam in seiner ideologisierten Form zunächst einen antikolonialen Anstrich, der sich gemeinsam mit der Rezeption des religiösen Dschihadkonzepts dafür verantwortlich machen lässt, dass er fortan zur aggressiven antiwestlichen Ideologie wurde. Heute ist das antikoloniale Konzept oftmals durch ein (historisch inspiriertes) Dominanzverständnis des Islam ausgetauscht.
- Das Gewaltpotential, das sich erst im Dschihadismus auf unheilvolle Art und Weise entfalten konnte, ist schon in der ursprünglichen Religion enthalten. Die entsprechenden Koransuren, die explizit zu Gewalt aufrufen sind aufgrund der theologischen Überlieferung besonders schwer zu kritisieren. Denn das Dogma der direkten göttlichen Überlieferung verhinderte eine kritische, das heißt kontextgebundene Hermeneutik. Die Kritik am Dschihadismus setzt deswegen die Kritik der Religion unbedingt voraus!
- Aber auch das bereits vorhandene Gewaltpotential, das sich besonders zur Radikalisierung eignet, ist kein monokausaler Faktor für die Entstehung des modernen Terrorismus. Vielmehr waren dafür vielfältigste zufällige Faktoren verantwortlich, die im Endeffekt alle auf eine bestimmte Entwicklung zusammenlaufen. Das waren zum einen weltpolitische Ereignisse, die aus den Dschihadisten einen Spielball der Weltmächte machten, zum anderen aber religiös-ideologische Vorstellungen, die sich auf ein besonders schriftgetreues Dschihadkonzept stützten.
- Die Krise des Islam ist eine Krise des islamischen Staates. Das lässt sich in zweierlei Hinsicht aufzeigen: Einerseits hängt das dschihadistische Streben nach einem islamischen Staat ursächlich mit der Abschaffung des letzten Kalifats zusammen, andererseits lässt sich empirisch nachweisen, dass kaum ein Land mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit den Mindeststandards einer modernen (funktional ausdifferenzierten) Demokratie genügt. Fragen nach der Vereinbarkeit von »Islam« und »Demokratie« werden dadurch unausweichlich, bleiben jedoch häufig ideologisch aufgeladen.

Gerade letzter Punkt verleitet Politologen gerne dazu, eine Modernisierung »islamischer« Art zu fordern. Dabei scheint es meiner Einschätzung nach höchst fraglich, ob diese Modernisierung ohne gewisse Grundbedingungen, namentlich einer bedingungslosen Säkularisierung, überhaupt möglich ist. Denn eines scheint klar: Ohne weitere funktionale Ausdifferenzierung von Religion und Politik wird auch keine »muslimische Demokratie« möglich sein.

Literatur

ABUN-NASR, JAMIL M./LOIMEIER, ROMAN (2005): Die unabhängigen Staaten Schwarzafrikas. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. München. S.430-447

ALLAFI, MOHAMMAD H. (2002): Islam, Gesellschaft und europäische Moderne. Frankfurt/Main

ARMSTRONG, KAREN (2001): Kleine Geschichte des Islam. Berlin

ARMSTRONG, KAREN (2004): Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam. München

ASLAN, REZA (2006): Kein Gott ausser Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart. München

AYUBI, NAZIH (2002): Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt. Freiburg, Basel, Wien

BENJAMIN, WALTER (1991): Kapitalismus als Religion. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. VI. Frankfurt am Main. S. 100 – 102.

BERGEN, PETER L. (2001): Heiliger Krieg Inc. Osama bin Ladens Terrornetz. Berlin

BERGER, MAURITS S. (2003): Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt: An Evaluation of Recent Cases from Egypt's Highest Courts. In: Human Rights Quarterly, Vol. 25, No. 3. S. 720-740

BERGER, PETER L. (1973): Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente

einer soziologischen Theorie. Frankfurt/Main

BERGER, PETER L./LUCKMANN THOMAS (1997): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/Main

BERMAN, PAUL (2004): Terror und Liberalismus. Hamburg

BOUMAN, JOHAN (1990): Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie. Darmstadt

BOURDIEU, PIERRE (2000): Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz

BUCHTA, WILFRIED (2005): Fundamentalismus im Iran. In: Six, Clemens/Riesebrodt, Martin/Haas, Siegfried (Hg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Wien [u.a.]

BUSSE, HERIBERT (2005): Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. München. S. 21-54

DAMIR-GEILSDORF, SABINE (2003): Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption. Würzburg

DAMIR-GEILSDORF, SABINE (2007): Terror als Ermächtigungsstrategie ? Palästinensische Fida'iyun und Selbstmordattentäter. In: Kolnberger, Thomas/Six, Clemens (Hg.): Fundamentalismus und Terrorismus. Zu Geschichte und Gegenwart radikalisierten Religion. Wien. S. 70-91.

DELONG-BAS NATANA J. (2004): Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihad. London, New York

DURKHEIM, EMILE (1994): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/Main

EISENSTADT, SHMUEL N. (1982): Vergleichende Analyse der Staatenbildung in his-

torischen Kontexten. In: Breuer, Stefan/Treiber, Hubert (Hg.): Entstehung und Strukturwandel des Staates. Opladen. S. 36-74

FASCHINGEDER, GERALD (2010): Religion in der globalen Gesellschaft. In: Kolland, Franz [u.a.] (Hg.): Soziologie der globalen Gesellschaft. Eine Einführung. Wien. S. 327- 354

FIGL, JOHANN (2005): Säkularisierung und Fundamentalismus. In: Six, Clemens/Riesebrodt, Martin/Haas, Siegfried (Hg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Wien. S. 33-52

FLORES, ALEXANDER (2005): Die innerislamische Diskussion zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechten. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. München. S. 620-634

GABRIEL, MARK A. (2007): Motive islamischer Terroristen. Eine Reise in ihre religiöse Gedankenwelt. Gräfelfing

GELLNER, ERNEST (1991): Nationalismus und Moderne. Berlin

GELLNER, ERNEST (1992): Der Islam als Gesellschaftsordnung. München

GENSICKE, KLAUS (2007): Der Mufti von Jerusalem und die Nationalsozialisten. Eine politische Biographie Amin el-Husseinis. Darmstadt

HALM, HEINZ (2000): Der Islam. Geschichte und Gegenwart. München

HALM, HEINZ (2004): Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart. München

HARDER, HANS (2005): Bangladesch. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. München. S.363-371

HASHMI, SOHAIL H. (2004): Jihad. In: Martin, Richard C. (Hg.): Encyclopedia of Islam and the Muslim World. New York. S. 377-379

HEGGHAMMER, THOMAS (2006): Einführung: Abdullah Azzam, der Imam des Dschihads. In: Kepel, Gilles/Milelli, Jean-Pierre (2006): Al-Qaida. Texte des Terrors. München, Zürich. S.145-173

HEINE, PETER (2001): Terror in Allahs Namen. Extremistische Kräfte im Islam. Freiburg, Basel, Wien

HERMANN, RAINER (2004): Das Terrornetzwerk al-Qaida: Vom nahöstlichen zum internationalen Terrorismus. In: Möller, Reinhard (Hg.): Islamismus und terroristische Gewalt. Würzburg. S. 71-98

HORKHEIMER, MAX/ADORNO, THEODOR W. (2004): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/Main

JOHNSTON, DAVID L. (2004): Ikhwan Al-Muslimin. In: Martin, Richard C. (Hg.): Encyclopedia of Islam and the Muslim World. New York. S. 345-348

KAPFERER, SIEGRUN (1972): Die Moslembroderschaft. Nativistische Reaktion und religiöse Revitalisierung im Prozess der Akkulturation. Heidelberg: Univ.Diss.

KEHRER, GÜNTHER (1988): Einführung in die Religionssoziologie. Darmstadt

KEPEL, GILLES (1985): The Prophet & Pharaoh. Muslim Extremism in Egypt. London

KEPEL, GILLES (1991): Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch. München, Zürich

KEPEL, GILLES (2002): Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus. München, Zürich

KEPEL, GILLES (2004): Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens. München, Zürich

KEPEL, GILLES (2006): Der Kern von Al-Qaida. In: ders./Milelli, Jean-Pierre (2006): Al-Qaida. Texte des Terrors. München, Zürich. S. 13-24

KEPEL, GILLES/MILELLI, JEAN-PIERRE (2006): Al-Qaida. Texte des Terrors. München, Zürich

KIEFER, MICHAEL (2002): Antisemitismus in den islamischen Gesellschaften. Der Palästina-Konflikt und der Transfer eines Feindbildes. Düsseldorf

KHOURY, ADEL THEODOR (2007): Was sagt der Koran zum heiligen Krieg? Gütersloh

KRÄMER, GUDRUN (1999): Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie. Baden-Baden

KRÄMER, GUDRUN (2005): Geschichte des Islam. München

KOGELMANN, FRANZ (2005): Maghreb. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. München. S. 415-429

KÜNTZEL, MATTHIAS (2002): D jihad und Judenhaß. Freiburg

KÜNTZEL, MATTHIAS (2007): Islamischer Antisemitismus und deutsche Politik. Berlin.

LACROIX, STEPHANE (2006): Einführung: Ayman al-Zawahiri, der Veteran des Dschihads. In: Kepel, Gilles/Milelli, Jean-Pierre (2006): Al-Qaida. Texte des Terrors. München, Zürich. S. 271-296

LENIN, W.I. (1958): Werke. Bd. 10. Berlin.

LEWIS, BERNARD (1987): Treibt sie ins Meer! Die Geschichte des Antisemitismus. Frankfurt/Main, Berlin

LEWIS, BERNARD (2002a): Die Araber. München

LEWIS, BERNARD (2002b): Die politische Sprache des Islam. Hamburg

LEWIS, BERNARD (2003): Die Wut der Arabischen Welt. Warum der jahrhundertelange Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen weiter eskaliert. Frankfurt/Main, New York

LOHLKER, RÜDIGER (2009): Dschihadismus. Materialien. Wien

LUCKMANN, THOMAS (1985): Über die Funktion von Religion, In: Koslowski, Peter (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Tübingen

LUCKMANN, THOMAS (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt/Main

LUCKMANN, THOMAS (1996): Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialreform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften. In: Gabriel, Karl (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Gütersloh. S. 17-28

LUHMANN, NIKLAS (1977): Funktion der Religion. Frankfurt/Main

LUHMANN, NIKLAS (1987): Rechtssoziologie. Opladen

LUHMANN, NIKLAS (1994): Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Opladen

LUHMANN, NIKLAS (2000): Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt/Main

MARKL, FLORIAN (2008): Der lange Arm der Mullahs. Iranischer Terror von Beirut bis Buenos Aires. In: Grigat, Stephan/Hartmann, Simone Dinah (Hg.): Der Iran. Analyse einer islamischen Diktatur und ihrer europäischen Förderer. Innsbruck. S. 128-146

MARX, KARL/ENGELS, FRIEDRICH (1971): Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort. In: dies.: Werke. Band 13. Berlin. S. 7-11

MARX, KARL/ENGELS, FRIEDRICH (1976): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In dies.: Werke. Band 1. Berlin. S. 378-391

METZGER, ALBRECHT (2004): Der Islam und der Westen. In: Möller, Reinhard

(Hg.): Islamismus und terroristische Gewalt. Würzburg. S. 13-28

METZGER, ALBRECHT (2005): Islamismus. Hamburg

MITTERAUER, MICHAEL (2009): Parlament und Schura. Ratsversammlungen und Demokratieentwicklungen in Europa und der islamischen Welt. Wien

MUNSON, ZIAD (2001): Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood. In: The Sociological Quarterly, Vol. 42, No. 4. S. 487-510

MÖLLER, REINHARD (2004): Islamismus und terroristische Gewalt. Würzburg

MÖLLER, REINHARD (2004): Eschatologische Vorstellungen im Islam und Islamismus: Zusammenhänge mit terroristischer Gewalt. In: ders (Hg.): Islamismus und terroristische Gewalt. Würzburg. S. 55-70

PARSONS, TALCOTT (2000): Das System moderner Gesellschaften. München

PETERS, RUDOLPH/DE VRIES, GERT J.J. (1977): Apostasy in Islam. In: Die Welt des Islams, New Series, Vol. 17, Issue 1/4. S. 1-25

PETERS, RUDOLPH (2005): Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. München. S. 90-127

RIESEBRODT, MARTIN (2000): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen". München

RIEXINGER, MARTIN (2004): Mißbrauch der Religion? Die religiösen Hintergründe des Islamismus (und ihre Verdrängung). In: Möller, Reinhard (Hg.): Islamismus und terroristische Gewalt. Würzburg. S. 29-54

SAED, ABDULLAH (2004): Umma. In: Martin, Richard C. (Hg.): Encyclopedia of Islam and the Muslim World. New York. S. 704-705

SAGHI, OMAR (2006): Einführung: Osama Bin Laden, Volkstribun im Medienzeitalter. In: Kepel, Gilles/Milelli, Jean-Pierre (2006): Al-Qaida. Texte des Terrors. München, Zürich. S. 25-54

SCHEIT, GERHARD (2008): Der neue Vernichtungswahn und seine internationalen Voraussetzungen. Wodurch sich Ahmadinejads Islamische Republik von Hitlerdeutschland unterscheidet. In: Grigat, Stephan/Hartmann, Simone Dinah (Hg.): Der Iran. Analyse einer islamischen Diktatur und ihrer europäischen Förderer. Innsbruck. S. 58-78

SCHMIDINGER, THOMAS/LARISE, DUNJA (2008): Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam. Wien

STEINBERG, GUIDO/HARTUNG, JAN-PETER (2005): Islamistische Gruppen und Bewegungen. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. München. S.681-695

TAHERI, AMIR (1993): Morden für Allah. Terrorismus im Auftrag der Mullahs. München

TIBI, BASSAM (1991a): Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus. Frankfurt/Main

TIBI, BASSAM (1991b): Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Frankfurt/Main

TIBI, BASSAM (2001): Kreuzzug und Dihad. Der Islam und die christliche Welt. München

ULFKOTTE, UDO (2009): Heiliger Krieg in Europa. Wie die radikale Muslimbruderschaft unsere Gesellschaft bedroht. München

WAHDAT-HAGH, WAHIED (2008): Die Herrschaft des politischen Islam im Iran. Ein Überblick zu Struktur und Ideologie der khomeinistischen Diktatur. In: Grigat, Stephan/Hartmann, Simone Dinah (Hg.): Der Iran. Analyse einer islamischen Diktatur

und ihrer europäischen Förderer. Innsbruck. S. 39-57

WEBER, MAX (1920): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I. Tübingen. S. 17-206

WEBER, MAX (1922): Wissenschaft als Beruf. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.

WEBER, MAX (1980) Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Verstehenden Soziologie. Tübingen.

WICK, LUKAS (2009): Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne? Würzburg

WICKHAM, CARRIE ROSEFSKY (2002): Mobilizing Islam. Religion, Activism, and Political Change in Egypt. New York [u.a.]

WILD, STEFAN (1964): "Mein Kampf" in arabischer Übersetzung. In: Die Welt des Islams, New Series, Vol. 9, Issue 1/4. S. 207-211

WIMMER, HANNES (1996): Evolution der Politik. Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie. Wien

WIMMER, HANNES (2000): Die Modernisierung politischer Systeme. Staat. Parteien. Öffentlichkeit. Wien, Köln, Weimar

WIMMER, HANNES (2002): Demokratie als Resultat politischer Evolution. In: Hellmann, Kai-Uwe/Schmalz-Bruns, Rainer (Hg.): Theorie der Politik. Niklas Luhmanns politische Soziologie. Frankfurt/Main. S. 223-260

WIMMER, HANNES (2009): Gewalt und das Gewaltmonopol des Staates. Wien, Berlin

WOLLNER, MAXIMILIAN (2009): Was ist politischer Islam ? Versuch einer Defintion. Wien: Univ.-Dipl.

ZAMAN, MUHAMMAD Q. (2004): Caliphate. In: Martin, Richard C. (Hg.): Encyclopedia of Islam and the Muslim World. New York. S. 116-122

Internet:

National Security Studies Center (2007): Suicide Attacks Worldwide.

URL: http://www.laits.utexas.edu/tiger/terrorism_data/

National Counterterrorism Center (2010): Worldwide Incidents Tracking System.

URL: <https://wits.nctc.gov/FederalDiscoverWITS/index.do?N=0>

The Economist (2008): Democracy Index 2008.

URL: <http://graphics.eiu.com/PDF/Democracy%20Index%202008.pdf>

Tabellenverzeichnis

1.2	Das Kalifat	34
4.1	Demokratie in Staaten mit musl. Bevölkerungsmehrheit	110

Abbildungsverzeichnis

1.1	Modell der Gesellschaft nach Luhmann (vereinfacht)	19
1.2	Hauptströmungen im Islam	36
3.1	Fundamentalismus, Politischer Islam, Dschihadismus, Terrorismus . .	67
3.2	Struktur der Al-Qaida	82
3.3	Selbstmordattentate weltweit	89

Anhang

Abstract

Ziel der vorliegenden Diplomarbeit ist es, das Phänomen »Dschihadismus« nach den dafür relevantesten Aspekten zu durchleuchten. Eine Ausgangsbasis stellt dabei die Frage dar, wieso der religiöse Fundamentalismus und seine politischen Implikationen, die zusammenfassend als »politischer Islam« bezeichnet werden, im islamischen Raum zu einer einzigartigen Ideologisierung tendierten und letztlich zur religiösen Legitimation politischer Gewalt führten. Die Analyse des islamischen Sonderweges geschieht zunächst über die klassische Religionssoziologie, wodurch die wichtigsten Impulse zur Deutung religiöser Ideologien gegeben werden. Die Kombination religionssoziologischer Theorien mit der islamischen Geschichte liefert anschließend daran eine brauchbare Definition des politischen Islam.

Auf dieser theoretischen Vorarbeit aufbauend können zunehmend religiöse und weltpolitische Faktoren berücksichtigt werden, die im Zusammenhang mit dem Aufstieg des Dschihadismus stehen. Dabei stellt sich heraus, dass der Dschihadismus das Ergebnis des Verknüpfens einer politischen Ideologie mit äußerst selektiven religiösen Elementen darstellt, die ihrerseits wiederum besonders geeignet für die weitere Radikalisierung sind. Konkret waren es historisch gesehen vor allem die Ideologen und Aktivisten aus dem Umfeld der Muslimbruderschaft, die aus dem Dschihadkonzept eine religiöse Ideologie mit starkem Hang zu Antisemitismus und Selbstopferung für eine aus ihrer Sicht gerechten Sache schafften. In großem Ausmaß wurde der Dschihadismus in diesem Sinne schließlich erstmals im »arabischen Aufstand« von 1936-1939 erprobt. Wenngleich der Aufstand vorerst scheiterte, steht der »palästinensische Widerstand« selbst heute noch in dessen Tradition.

Während der vor und nach dem Zweiten Weltkrieg vorherrschenden Dominanz des arabischen Nationalismus befand sich der politische Islam zunächst noch weitgehend in der Opposition. Brutale Unterdrückung und Misserfolge der Nationalisten führten schließlich zu einer weiteren Radikalisierung dschihadistischer Ideen. Die Rezeption des Dschihadbegriffs in dieser Zeit verweist auf das Gewaltpotential im

Islam. Als schlussendlich die weltpolitische Konstellation durch Zufälle die Anliegen der Dschihadisten begünstigte, kam es zur Internationalisierung des Dschihadismus und damit zur Entstehung des transnationalen Terrorismus, der heute vor allem vom Terrornetzwerk Al-Qaida getragen wird.

Schlussendlich dreht sich der islamische Sonderweg zumindest in gewisser Hinsicht um die Frage der Organisation des Staates, die gemäß dem Dogma, dass Religion und Politik eine untrennbare Einheit darstellen müssen, mit der Abschaffung des Kalifats an Brisanz gewonnen hat. Unterzieht man die damit in Verbindung stehenden Problemfelder Säkularisierung und Konstitutionalismus einer historischen und theologischen Analyse, kommt man zu dem Schluss, dass Maßnahmen der politischen Modernisierung dringend notwendig sind.

Persönliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht

Datum

Unterschrift

Lebenslauf

Thomas Kamleitner

Persönliche Informationen

- Familienstand: ledig
- Nationalität: Österreich
- Geburtsdatum: 12.05.1985
- Geburtsort: Amstetten

Ausbildung

- [1991-1995] VS Strengberg
- [1995-2003] Bundesgymnasium Amstetten – Fachzweig Informatik
- [2003-2004] Wehrdienst
- [2004-2006] Studium der Politikwissenschaft, 1. Abschnitt
- [seit 2006] Studium der Politikwissenschaft, 2. Abschnitt
- Schwerpunkte: Pol. Ökonomie, Friedens- u. Konfliktforschung
- [2006–2010] Studium der Internationalen Entwicklung,
Abschluss: Bachelor of Arts (BA)

Sprachkenntnisse

- Englisch in Wort und Schrift
- Spanisch Grundkenntnisse

EDV

- MS-Office
- SPSS
- Internetanwendungen

bisherige berufliche Tätigkeiten

- [2006] Produktion Buntmetall Amstetten
- [2007] diverse Tätigkeiten im Eventbereich
- [2007] Praktikum bei der Arbeiterkammer Niederösterreich
- [2008] FHA – Gesellschaft für chemisch-technische Analytik GmbH
- [2009] Österreichische Post AG